CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

657
marzo 2005

DOSSIER
José Ibáñez Cerdá

Ana Basualdo
Ecuador

Julio Ortega
Memoria de mis putas tristes

Ibon Zubiaur
Unamuno y el *Quijote*

Centenario de Jean-Paul Sartre
Entrevista con Teresa Berganza
Cartas de Buenos Aires y Alemania

CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Cuadernos Hispanoamericanos: Avda. Reyes Católicos, 4
28040 Madrid. Teléfs: 91 5838399 - 91 5838400 / 01
Fax: 91 5838310 / 11 /13
e-mail: Cuadernos.Hispanoamericanos@aeci.es

Imprime: Solana e Hijos, A.G., S.A.
San Alfonso 26, (La Fortuna) - Leganés Madrid

Depósito Legal: M.3875/1958 - ISBN: 1131-6438 -NIPO: 502-05-001-3

Los índices de la revista pueden consultarase en el HAPI
(Hispanic American Periodical Index), en la MLA Bibliography
y en Internet: www.aeci.es

657 ÍNDICE

DOSSIER
José Ibáñez Cerdá

PUNTOS DE VISTA

CALLEJERO

BIBLIOTECA

Las fotografías de la Biblioteca Hispánica han sido gentilmente cedidas por la AECI. Pepa Acedo.

DOSSIER
José Ibáñez Cerdá

Coordinadora:
María del Carmen Díez Hoyo*

* *Directora de la Biblioteca Hispánica (Madrid).*



HOMENAJE
A
JOSE IBÁÑEZ CERDÁ

DIRECTOR DE LA BIBLIOTECA HISPÁNICA
1949 - 1983

SALÓN DE ACTOS
AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL
AVDA. DE LOS REYES CATÓLICOS, 4
MADRID
18 DE JUNIO DE 2003

Elogio y recuerdo de José Ibáñez Cerdá

Antonio Lago Carballo

Nos reúne aquí un acto de justicia, de gratitud y de amistad, en el que intervengo a instancias de Joaquin Ibáñez Montoya, quien, quizá, me lo ha pedido a sabiendas del afecto y admiración que profesé a su recordado padre. Quizá también me lo pidió porque soy uno de los, por así decir, supervivientes de los primeros tiempos del Instituto de Cultura Hispánica –y, por cierto, quiero hacer constar la adhesión a este homenaje de Joaquín Ruiz-Giménez, decano de los supervivientes y primer director del Instituto–, cuando su sede estaba en la calle de Alcalá frente a la estatua del general Espartero.

A ese título de antigüedad añadiría yo el de lector usuario de la Biblioteca del Instituto y consultor una y otra vez de su director, José Ibáñez, siempre dispuesto a comunicar sus amplios saberes a cuantos a él acudían.

Pepe, José, don José con el tiempo, era levantino, nacido en Sella (Alicante), estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia y residió en el Colegio Mayor San Juan de Ribera, gran institución universitaria en la que habían sido, muy pocos años antes, residentes figuras tan relevantes de la cultura y de la ciencia española como Pedro Laín Entralgo, José Corts Grau, Juan José López Ibor, Francisco Marco Merenciano... por sólo citar cuatro nombres.

En la inmediata posguerra civil vino a Madrid en donde en los servicios de Recuperación Artística, colaboró con el Marqués de Lozoya, que había sido su catedrático de Historia del Arte en Valencia. Tan pronto como en 1940 ingresó, por oposición, en el Cuerpo Facultativo de Archivos, Bibliotecas y Museos. Destinado a la sección de Cartografía de la Biblioteca Nacional, dedicó una parte de su tiempo en la elaboración de su tesis doctoral, bajo la dirección del catedrático de Historia de América, don Ciriaco Pérez Bustamante.

Tras desempeñar la secretaría general de la Biblioteca Nacional, fue director del Archivo del Consejo de Estado. Su vocación americana cobró impulso cuando, comisionado por Naciones Unidos, pasó un año en Bolivia como consultor de los servicios bibliotecarios de aquel país.

Desde que en 1951 el Instituto de Cultura Hispánica se instaló en este edificio que hoy nos acoge, José Ibáñez fue director y organizador de la Biblioteca, que años más tarde se llamaría Biblioteca Hispánica. Aquí y hasta su jubilación en 1983, daría de sí lo mejor de su personalidad y profesionalidad.

Como ha escrito la actual directora, Mª del Carmen Díez Hoyo, «Ibáñez Cerdá pertenecía a esa generación de los "bibliotecarios eruditos", seguidores de la bibliografía como disciplina; que tenían más que ver con las bibliotecas especializadas y las colecciones de fondo antiguo, que con las bibliotecas como servicios públicos». Y cumplió su función no con la frialdad del burócrata sino con el entusiasmo y la fidelidad a su vocación de americanista. Me alegra testimoniar que en mi etapa al frente de la dirección general del Patrimonio Artístico y Cultural pude apreciar el afecto y prestigio de que gozaba José Ibáñez entre sus colegas.

En los primeros años de dirección de Ibáñez Cerdá –años de obligada austeridad presupuestaria, no lo olvidemos–, fueron adquiridos para la Biblioteca las colecciones de Graiño y Velarde, y se incorporaron dos legados de la mayor importancia: el del gran erudito cubano Chacón y Calvo y el de los libros hispanoamericanos que poseía el filósofo Eugenio d'Ors, donados por sus hijos. También Ibáñez consiguió que se adquiriesen fondos antiguos dedicados a la historia y las lenguas de los países americanos y de Filipinas. Hoy en día –nos informa la directora Díez Hoyo– las colecciones especiales de la Biblioteca Hispánica supera los 15.000 volúmenes, dentro de una colección de más de medio millón.

Y hay que subrayar la riqueza de la Biblioteca Hispánica en revistas hispanoamericanas y, en general, extranjeras, en virtud del intercambio establecido con *Cuadernos Hispanoamericanos,* que sólo por esta razón, sin contar los méritos propios, bien merece que su publicación sea mantenida contra viento y marea. También *Cuadernos* es fuente nutricia de la Biblioteca dado que ésta se beneficia de los muchos libros enviados por sus autores a la revista en espera de que en sus páginas sean objeto de crítica y reseña.

Thomas Carlyle escribió que «una biblioteca, una colección de libros, es la verdadera Universidad moderna», afirmación que no le gustaba a don Eugenio d'Ors quien afirmaba que siempre será la palabra, los saberes y el ejemplo de los maestros verdaderos, lo que hace una verdadera Universidad. No entremos en esa discusión, y pensemos que una buena biblioteca dirigida por alguien deseoso de cumplir las tareas

diseñadas por Ortega y Gasset en su excelente reflexión sobre la misión de bibliotecario, cumplirá siempre una alta función formativa e impulsora de investigaciones y estudios. Eso pretendió y eso ejerció José Ibáñez Cerdá, a quien estoy seguro que le sería muy grato que este acto de justicia y gratitud, sirviese ante todo para afirmar la importancia extraordinaria de esta Biblioteca Hispánica, quizá la primera de Europa en su especialidad, y para manifestar la esperanza de un constante cuidado y enriquecimiento por parte de quien corresponda, es decir de las autoridades de la Agencia Española de Cooperación.

Tras su jubilación, Ibáñez Cerdá fue fiel a un precepto dado por Cicerón en *De senectute,* que dice así: «La vejez no sólo es lánguida e inerte, sino laboriosa, siempre que se haga e imagine algo, de acuerdo con lo que cada uno hizo en su vida pasada».

Y así, nuestro amigo fue vocal de la Comisión de Valoración del Patrimonio en el ministerio de Educación, profesor de la Escuela de Documentalistas para formación del Cuerpo de Archiveros y Bibliotecarios, miembro de la Comisión para la Protección de Bienes Patrimoniales de Origen Hispánico en el Exterior y aun se ocupó del Archivo-Biblioteca del Instituto Nacional de Técnica Aeronáutica. Estoy seguro de que esas actividades fueron un testimonio y prueba de reconocimiento a su prestigio profesional.

Debo terminar ya, pero permitidme que recuerde que hace casi noventa años, en 1915, Ortega y Gasset escribió una frase tremenda, preocupante:

«Es América el mayor deber y el mayor honor que queda en nuestra vida. ¡España, España es el único pueblo europeo que no tiene una política de América! ¿Cómo es esto posible? No queda a nuestra raza otra salida por el camino real de la Historia, si no es América».

No creo que el autor de *España invertebrada* hiciese hoy esta afirmación crítica, que yo he querido recordar para citar el comentario que mereció del gran humànista mexicano Alfonso Reyes, y del que sólo citaré las líneas finales:

«Concibo la educación de un joven español que se acostumbrara a adquirir todos los meses algún conocimiento nuevo sobre América, por modesto que fuese. Hay que acostumbrar al español a que tenga siempre una ventana abierta hacia América».

Perdón doña Amparo, perdón Joaquín, perdón a todos si concluyo con una muy personal reflexión: la Biblioteca Hispánica está situada a las puertas de la Ciudad Universitaria. Miles y miles de estudiantes pasan todos los días delante o cerca de este edificio. ¿Cuántos de ellos es-

tán interesados por América, por nuestra América? ¿Cuántos desean aumentar sus conocimientos de unos pueblos con los que nos unen siglos de historia común, y un presente de deseable cooperación? ¿Qué podría hacer esta Biblioteca, y con ella la Agencia, para contribuir a que unos cuantos estudiantes, sintiesen la comezón, el deseo de abrir en lo mejor de su espíritu una ventana hacia América? Estoy seguro de que en su eterno descanso nuestro amigo José Ibáñez Cerdá se alegraría mucho con que esa posibilidad se transforme en realidad.

In memoriam de un bibliotecario modélico

*Antonio Bonet Correa**

Siempre me han admirado los antiguos bibliotecarios por la amplitud y la abundancia de sus conocimientos. Por regla general los que he tratado a lo largo de mi vida eran personas a las que se les podía preguntar si existía algún libro sobre tal o cual materia y en donde se podía encontrar un ejemplar del mismo y nunca fallaban y en todos los casos sabían responder positivamente, incluso si se trataba de la bibliografía acerca de algún asunto poco común. Era como un misterio. Nunca se acababa de saber cómo les funcionaba la mente y cómo se habían arreglado para registrar y retener en su memoria tal cúmulo de información libresca.

En la actualidad todo es diferente. Cuando se va a una biblioteca y se pide al funcionario de turno lo que se ha publicado sobre un determinado tema, lo primero que hace es acudir al ordenador y ver lo que en él está consignado. A continuación entrega el papel en el cual figura la lista de todos los títulos que existen o han sido impresos recientemente sobre el tema demandado. Rara vez el encargado de la biblioteca emite un juicio personal acerca de otras posibilidades bibliográficas que puedan encontrarse en otra sección o apartado fuera del dominio del ordenador. Si lo que se busca es un libro antiguo el problema es más arduo y parece ser irresoluble. Unicamente los repertorios genéricos y las recopilaciones especializadas pueden responder a lo que, muchas veces, no ha sido almacenado por el ordenador. Sólo cuando uno se encuentra con un bibliotecario erudito ve el cielo abierto y logra verdaderamente alcanzar el fin propuesto.

Estas nostálgicas consideraciones vienen a cuento a la hora de evocar la figura de José Ibáñez Cordá, que durante años fue el bibliotecario del, ya desgraciadamente, desaparecido Instituto de Cultura Hispánica. Gran profesional, era persona atenta y cordial, dispuesto siempre a proporcionar las noticias más variadas acerca de una bibliografía tan extensa y de difícil localización como es la de la historia de la literatura o historia del arte de Hispanoamérica. Ibáñez, que por su puesto

* *De la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.*

había tenido el contacto directo y personal con muchos de los autores mismos del fondo bibliográfico cuya custodia le estaba encomendada y que además había viajado con frecuencia por Hispanoamérica, no sólo podía dar información precisa acerca de la edición del libro requerido sino que también podía emitir un juicio sobre el valor de su contenido o sobre la inteligencia y la pericia de quien lo había escrito o editado.

Dotado de sabiduría y de un espíritu vivaz y un humor un tanto cáustico, Ibáñez Cerdá era un magnífico contertulio. Con este sexto sentido que siempre han tenido los buenos bibliotecarios, los bibliófilos y los libreros de viejo o de ocasión, era capaz de sopesar la transcendencia y el monte de un libro con sólo ver su lomo. También, como buen profesional, en constante relación con los diferentes lectores e investigadores, era capaz de saber cual era el carácter y el talante de las personas con sólo verlas atravesar el umbral de la biblioteca del Intituto de Cultura Hispánica. Especie de zahorí, era el guardián y el dispensador de la sabiduria atesorada en los anaqueles de las salas repletas de libros que constituían el paisaje cotidiano de una vida consagrada a ayudar a los estudiosos de la cultura y del arte del Viejo y del Nuevo Mundo.

¡Lástima que en la actualidad vayan desapareciendo los bibliotecarios del talante y de la calidad de José Ibáñez Cerdá! Desde su fundación en el siglo XIX el Cuerpo Facultativo de Archiveros y Bibliotecarios ha sido una cantera de profesionales de primerísimo orden. La Parca, inexorable, ayudada por el tiempo, nos priva de la presencia de tan competentes o íntegros titulares. Ahora bien, su memoria perdurará vivía como ejemplo a seguir por las nuevas generaciones de bibliotocarios y amantes de los libros que sabrán recoger su magistral e inestimable legado intelectual.

José Ibáñez Cerdá, un bibliotecario ejemplar

*Antonio Amado**

«Para no aburrir, no hay que
contarlo todo».

Al recordar al bibliotecario ejemplar que fué José Ibáñez Cerdá –Don José o Pepe, por pasillos y despachos del «Escorialito» del I.C.H., después Agencia de muchas y muy diversas actividades– estoy seguro de poder cumplir el precepto volteriano, no debido a mí sentido de la amenidad y sí a que no es mucho los que puedo aportar a su recuerdo.

Ibáñez Cerdá ha sido uno de los grandes bibliotecario de la «Galaxia de Gutenberg», actividad que en algunas etapas de su vida simultaneó con la enseñanza en aulas universitarias. Tampoco rehuyó transmitir sus saberes y experiencias asesorando a los archivos y bibliotecas de Iberoamérica, así como a las comisiones que terciaron en los litigios fronterizos de aquellas naciones.

Será, pues, de justicia hacer recuento de lo que su tarea como director de la Biblioteca Hispánica significó más allá de la ordenación de los cientos de rimeros de ediciones que hasta el día de hoy nos llegaron; de la oferta de las herramientas necesarias a universitarios e investigadores para sus arduos trabajos; fue el primer intento serio de recoger y ordenar un repertorio bibliográfico y documental de los saberes producidos por y sobre el Mundo Hipánico. Por ello creo que no es exagerado decir que su nombre debe quedar inscrito, por derecho propio, en la nómina de los denominados «bibliotecarios eruditos».

La política editorial del Instituto de Cultura Hispánica fue otro de los renglones en que fue aprovechado su saber. Los que en diferentes épocas fueron responsables de las Ediciones Cultura Hispánica –José Romeu de Armas, César Olmos...– resultaron testigos y beneficiarios de esa fecunda colaboración. No era extraño escuchar en los despachos de la Avenida Reyes Católicos: «En esta Casa, los libros, son cosa de

* *Antiguo funcionario de la casa.*

Pepes». Al propio tiempo, Ediciones Cultura Hispánica, retroalimentaba una de las líneas de acción de la Biblioteca, servía de instrumento de cambio, o donación las más de las veces, para la puesta al día de bibliotecas, universidades y editoras nacionales de América y Centros de Hipanonismo europeos. En esta línea impulsó la colaboración con el Instituto Nacional del Libro Español para cuantas ocasiones se hizo necesaria la presencia de la ediciones españolas en acontecimientos punteros como centenarios y congresos internacionales. Presencia que tuve la oportunidad de comprobar ocasionalmente en Argentina, Colombia, Brasil, Venezuela, Perú, Ecuador y el Instituto de Cultura Portorriquena de San Juan. Caso particular fue comprobar cómo la Biblioteca del Instituto de Cultura Hispánica de Brasilia recibía la frecuente visita de senadores, diputados, cronistas parlamentarios y la más frecuente aún del politólogo Vamireh Chacon, autor de un estimable ensayo sobre la transición española hacia la democracia.

En su desmedido afán por estar al día –sobre todo durante el período que dirigió el Instituto de Madrid Alfredo Sánchez Bella– la Biblioteca Hipánica difundía puntualmente a la Junta de Gobierno del Instituto las novedades surgidas en tierras americanas de las que nos beneficiábamos los funcionarios de la Casa y los habituales de la Sala de Lectura. Obras tan significativas, en los días de su aparición, como el *Bolívar* de Salvador de Madariaga, que mereció alguna simbólica quema de ejemplares en tierra venezolana, o *La Era de Trujillo,* de Jesús Galíndez pasaron a gran velocidad por nuestras manos y nos tuvieron enterados de lo que se comentaba aquellos días. A título particular, me causó cierta sorpresa hallar en los anaqueles el tomo del famoso, en esos días, *Informe Kinsey 2,* sobre la sexualidad en la sociedad norteamericana. Para cualquier comprobación sobre estos extremos convocó a testimonio a los embajadores de España Carlos Robles Piquer, Pedro Ortiz Armengol, Tomás Lozano, de frecuente trato con los libros.

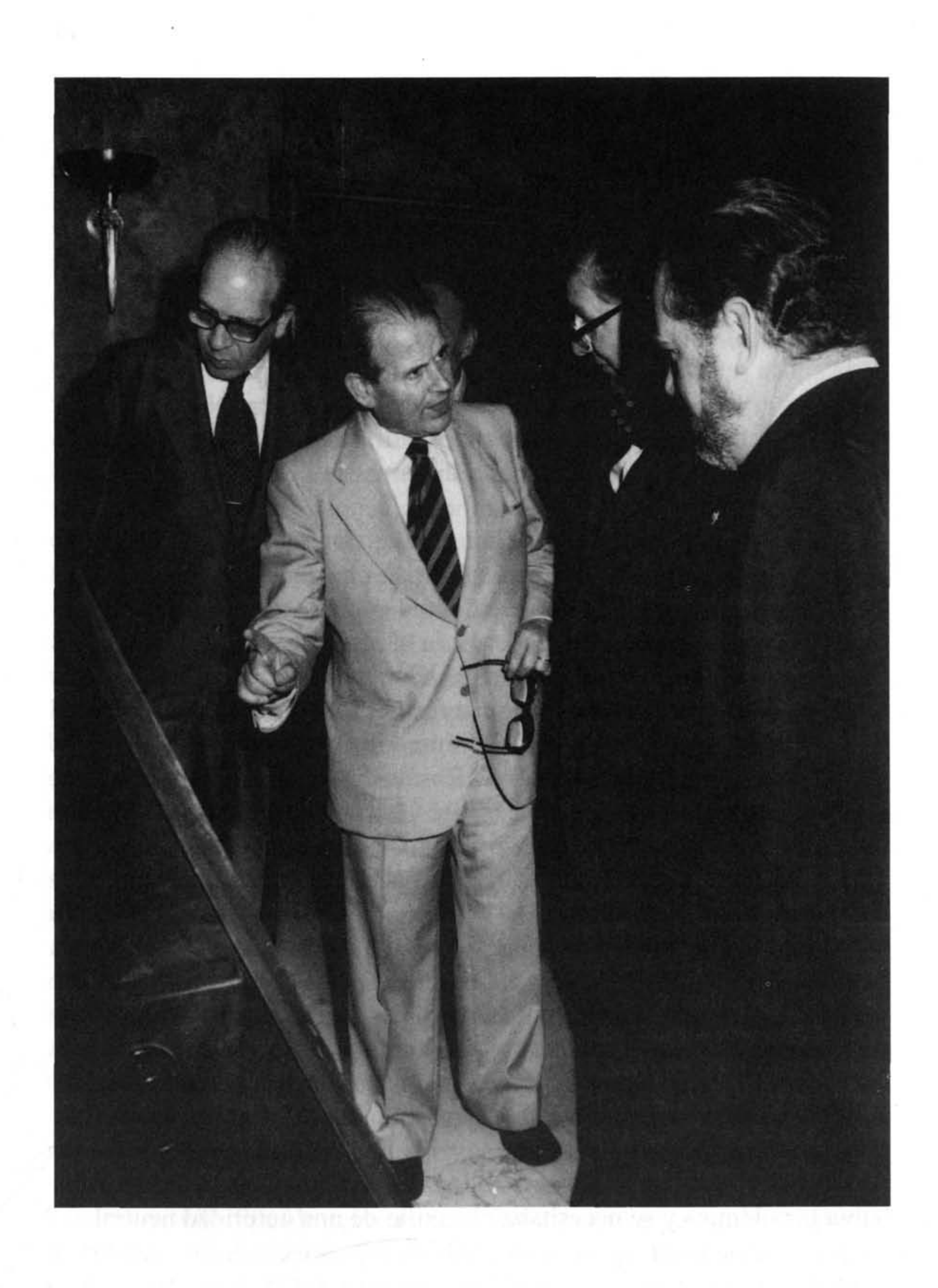
En paralelo con su quehacer bibliotecario, el saber y la prodigiosa memoria de José Ibáñez Cerdá resultaron fuente inagotable de ideas y sugerencias sobre datos heráldicos, cartografía, textos de Tratados de Límites y todo tipo de referencias a cuestiones de geografía, historia, lingüística, etc. Recuerdo que en cierta ocasión, acompañando a su despacho a un grupo de becarios hispanoamericanos recién llegados a Madrid, una futura doctoranda peruana en cartografía histórica, le pidió orientación en torno a determinados datos a los que no había tenido acceso hasta ese momento, ni veía la manera de alcanzarlos. Ibáñez le respondió con tranquila precisión la referencia de dónde podría hallar

lo que le faltaba: «Diríjase Vd., al Museo Naval, hable con su director, el almirante Guillén Tato; visite después el Archivo de Indias y el de la Academia de la Historia». Pasados unos días el comentario de la investigadora fue: «Tras la conversación con don José, la realización de mi tesis va a necesitar poco más que el tiempo que me lleve redactarla».

Otro episodio originado por su memoria fue cuando se llevaban a cabo los preparativos del Quinto Centenario de la Muerte de Carlos V. Se necesitaba contrastar diversos datos y buscar algunas ilustraciones de la época referentes a heráldica. Ibáñez indicó a la persona encargada del trámite: «Vé a la Secretaria General de la Biblioteca Nacional y que te encaminen a la Sección de Grabados, allí, en una carpeta grande que se encuentra en el tercer entrepaño del armario central, se encuentran los datos que buscas».

A fines de la década de los 50 se reunía, a veces, una informal pero ilustre tertulia en el Bar del Instituto –que empezó llamándose «Club Hispánico»–, a la primera que asistí tenía como motivo charlar amigablemente con Tellería o Tellechea, a la sazón director del Instituto de España en Londres, y poeta estimable. Con motivo similar o el comentario de libros aparecidos con alguna resonancia, o situaciones anecdóticas, se reunían en torno a un café o un delicioso mazagrán los poetas de la Casa, Leopoldo Panero, Luis Rosales, José María Souvirón –recien regresado de Chile–, a veces, José García Nieto, Fernando Quiñones, Antonio Zubiaurre y Agustín de Foxá, al que tuve ocasión de ver repetir su famosa autodefinición: «Soy el prototipo del reaccionario. Soy gordo, conde y académico».

Al curioso aquelarre no solía faltar José Ibáñez, a quien en cierta ocasión otro compañero de la Casa le espetase, con tono irónico: «¿Pepe, has dejado la prosa por la poesía?». Le respondió: «Aquí vengo a escuchar. Te aseguro que es cómo un privilegio. Además las ocurrencias de estos terminan frecuentemente en los estantes de la Biblioteca. Unas veces en verso y otras en prosa». Tampoco es que allí permaneciera mudo, más de una vez los contertulios, conocedores de su sapiencia, acudían a él, sobre todo cuando la conversación derivaba había la polémica y se necesitaba el auxilio de una autoridad neutral.



José Ibáñez con Carlos Robles Piquer y el presidente de Colombia César Turbay Ayala (AECI, 26 de junio de de 1979). Foto Portillo

Datos y anécdotas diversas

*Vicente Llorca Zaragoza**

A Pepe Ibáñez le conocí el año de la instauración de la República en España, en 1931, cuando ambos éramos admitidos como colegiales en el Colegio Mayor Juan de Ribera situado en la localidad de Burjasot, en los aledaños de la ciudad de Valencia. En tal institución transitaban por entonces, como estudiantes, personalidades de posterior relieve científico o cultural como Pedro Laín Entralgo, el luego fiscal Santiago Chamorro, futuros psiquiatras como López Ibor y otros más. Al ingresar, en octubre, iniciamos una entrañabe amistad fundada además en razones de procedencia familiar: ambos éramos originarios de la provincia de Alicante y de poblaciones próximas en la comarca de La Marina Baixa. Además, ascendientes de uno y otro, habían coincidido en las candidaturas del Partido Liberal en los principios del siglo, en la campaña electoral del año 1906, con el fin de lograr la investidura como diputado por la provincia de un joven Niceto Alcalá Zamora.

Pepe lbáñez fue enseguida muy conocido en la Universidad de Valencia por el especial cariño que le dispensaba el Marqués de Lozoya, D. Juan de Contreras, amistad y protección académica que, sin embargo, se hicieron imposibles de mantener, personalmente, en los años siguientes por las razones de fragmentación territorial a las que nuestro país fue sometido. Recuerdo de aquellos días cómo lbáñez centró su interés en el románico occidental de la Península desarrollando una completa descripción del complejo de Santillana del Mar, trabajo que presentaría al Premio Extraordinario de Licenciatura; pese a la defensa que hizo de él el Marqués de Lozoya no lo pudo obtener haciéndome comprender, ya entonces, la importancia de que los tribunales nombrados para juzgar los hechos académicos estuvieran siempre compuestos por personas competentes y expertas en la materia correspondiente.

José Ibáñez destacaba, por otra parte, entre todos, por su afición desmesurada a recorrer paisajes montañosos; era un verdadero andarín. Recuerdo sus consejos y advertencias para que le acompañase en la travesía de la Sierra de Aitana, macizo montañoso de nuestra provincia

* *Bibliotecario y archivero.*

natal situado a las espaldas de la localidad de Sella donde había nacido. Se trataba de hacer un recorrido que arrancaba en este pueblo para pasar sobre la sierra y alcanzar, en su vertiente oriental, en el Valle de Guadalest, el caserío donde se estableció el compositor Oscar Esplá y que los lugareños conocían como el Molí de Ondarella. Acepté finalmente ante su insistente invitación para, en plena travesía del citado macizo, en un paraje ciertamente abrupto limitado por fuertes desfiladeros, el Peñón del Divino (del Adivino), tener que renunciar. Pepe Ibáñez era, además de un andarín, un experto montañero y un buen conocedor de la naturaleza de su tierra. Tras este frustrado intento, que nunca he olvidado, así como su afición por los terrenos escarpados tan frecuentes en el interior de Alicante pese a sus reiterados intentos de implicarme en nuevas aventuras similares, reflejo sin duda de la buena amistad que siempre nos profesamos, nunca más logró convencerme para acompañarle. Era un auténtico alpinista en aquellos territorios ásperos y de secano, vocación que combinaba con una profunda memoria geográfica, amores ambos que le duraron toda su vida.

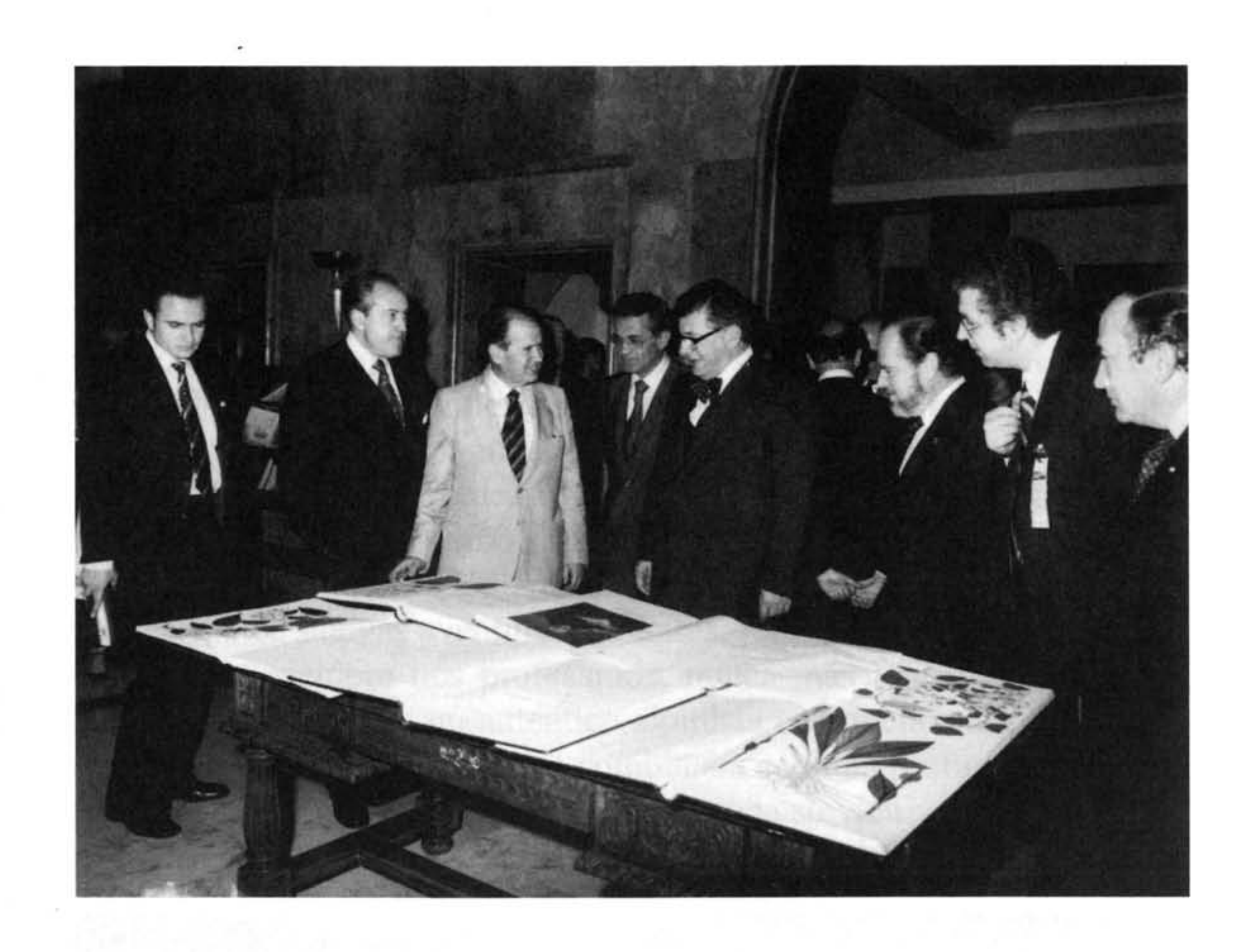
Transcurrida nuestra Guerra Civil, Pepe y yo reanudamos nuestra relación al reabrirse la Universidad de Valencia. En ella, ante la falta de profesorado, el Decano de la Facultad de Filosofía le designó como Profesor Adjunto de los Departamentos de Arqueología y Numismática por ser el más conocido de los antiguos docentes y el más solvente y experimentado para dar clase y examinar; justo antes de comenzar la guerra, en el 1936, había hecho oposiciones a Profesor de Instituto enterándose más tarde, según me dijo, que con el numero 1. Pero al iniciarse el curso 1939-40, aconsejado por su amigo el Marqués de Lozoya, acudió a Madrid a incorporarse a la Comisaría de Recuperación del Patrimonio Artístico de la él era subcomisario. Estando allí se convocaron oposiciones al Cuerpo Facultativo de Archivos, Bibliotecas y Museos e ingresó en él; pasó en comisión de servicios, pues creo que su destino era Córdoba, en la Biblioteca Nacional donde, años después, por méritos académicos, obtendría la plaza de Secretario General. A su frente hizo una magnífica labor organizando no sólo la citada Secretaria sino la mayoría de las Secciones y Departamentos del Centro, muy en especial la Cartográfica en consonancia con sus intereses geográficos ya citados. Creo recordar, y es de justicia hacerlo ahora, que mérito suyo fue también el que el famoso Códice del Mío Cid fuera adquirido por la Fundación Juan March y depositado en la Biblioteca Nacional.

A dos objetivos me recomendó mí buen amigo que dedicase todos mis esfuerzos. Uno era que concentrara mi carrera profesional en el

Cuerpo de Archivos, Bibliotecas y Museos; el otro que me decidiese a llevar a cabo el itinerario de su querida sierra de Aitana. Le hice caso en el primero pero nunca pudo acabar de convencerme para llevar a buen puerto el segundo.



José Ibáñez con SM el Rey en la biblioteca del Consejo de Estado. Foto Aulocolor



José Ibáñez con el presidente colombiano César Turbay Ayala (AECI, 1979). Foto Portillo

Ibáñez Cerdá y los archivos americanos

Vicenta Cortés Alonso

Nuestro amigo y colega Pepe Ibáñez pertenece a la primera promoción de después de la Guerra Civil, lo cual quiere decir que en aquella promoción, la de 1940, se volvieron a juntar, por razones obvias de premura y circustancias aún tradicionales, las tres especialidades de archivos, bibliotecas y museos, que no vuelven a adquirir su personalidad diferenciada hasta casi tres lustros después, en 1954. Era un hombre interesado por todo, por la difusión de los saberes y por la colaboración de los profesionales de la custodia y manejo del patrimonio documental y bibliográfico.

Desde su primer destino, en la Biblioteca Nacional de Madrid, su trabajo con los mapas y planos de la colección, frente y junto a su interés por los lugares en ellos reflejados –su memoria le hacía dar buena cuenta de todos los detalles– le hizo participar en los viajes para conocer otros centros, inquirir sobre distintos proyectos e intercambiar pareceres, como consultor, desde 1950, con una visita profesional a los Estados Unidos, antes de ser secretario general de la Biblioteca Nacional, volviendo al siguiente año al continente para participar en La Habana en un coloquio sobre intercambio de publicaciones.

Pero yo lo vengo a referir como pauta para sus actuaciones con respecto a los archivos, en una de las cuales participé, precisamente, en Colombia en 1957. Él había hecho un periplo por Suramérica y con la entonces ministra colombiana de Educación, Josefina Valencia, concordó un convenio para que España mandara un archivero y dos bibliotecarios, para ayudar y enseñar durante un año en los dos centros matrices: el Archivo y la Biblioteca Nacionales, de Bogotá. Yo estaba en el Archivo General de Indias, en mi primera etapa como facultativa de esa promoción que antes cité, de 1954, y fue, puedo decir, el bautismo del cruce del Atlántico profesional que, a lo largo de los años, se repitió con frecuencia, en un quehacer en el que el antecedente de Pepe Ibáñez nos puso a varios jóvenes. Siempre recuerdo las buenas ausencias que todos los que lo habían tratado, a ambos lados del mar, hacían

* *Archivera y bibliotecario.*

de su saber diversificado y, sobre todo, de su creatividad para los proyectos de colaboración y, sobre todo, de los avances que imprimía a su trabajo, pese a las dificultades de los tiempos y los espacios. Un ejemplo emblemático es la sede de la propia Biblioteca del entonces Instituto de Cultura Hispánica que, incluso los más optimistas, pensábamos que no pasaría de sueño. Sigue siendo una consecución digna de crédito, para los que se embarcan en tales sueños. Por eso, había que ponerle su nombre, como se hizo, y dar a conocer su obra por medio de la revista que él ayudó a circular, por intercambio o regalo, por todo el mundo bibliotecario.

Su amor a los mapas y planos, pasión ya mencionada, la manifestó consiguiendo originales para las bibliotecas, haciendo catálogos como el de la Biblioteca Nacional, y ayudando a que los que hacíamos los demás, también, cumplieran su misión al ser publicados y distribuídos por el mundo. Aquí, como resultado de mi trabajo en Colombia, Pepe Ibáñez patrocinó la publicación de mi *Catálogo de Mapas de Colombia,* ediciones Cultura Hispánica, 1967, ya que el Archivo Nacional nos había dicho que no lo podía hacer. Como se acabó de imprimir el 5 de enero, lo podemos considerar, yo por lo menos, como un regalo de Reyes. Sólo le faltaba, supongo que porque este bibliotecario era más aficionado a leer que a escribir (como se puede comprobar por la bibliografía de Ibáñez) que el libro no tenga prólogo –cuyo autor debía ser él– y la obra comience con la introducción directamente. Conste, empero, su participación en la historia del libro. Esta es mi primera muestra impresa de su ayuda y colaboración con la obra de los demás.

Pasemos ahora al segundo capítulo de nuestra historia biobibliográfica. En los años 70, la Organización de Estados Americanos estaba preparando el proyecto de la formación de una Escuela Interamericana de Archiveros, de la misma talla de la que existía desde hacía años de Bibliotecas, con sede en Medellín. El impulsor de la idea era Javier Malagón, al que yo conocía por haber sido becaria de la OEA en 1959 para conocer los archivos estadounidenses, en Washington, bajo la tutela de T.R. Schellenberg, por lo que participé, a solicitud suya a nuestra Dirección General, en la preparación de los estudios preliminares en 1972. En aquella reunión de los más conocidos colegas iberoamericanos, que ya había encontrado en la de 1961, salió la decisión de fijar en la existente Escuela de Córdoba, radicada en la Universidad y formada por Aurelio Tanodi, la sede de la Escuela Iberoamericana de Archivos.

Pero Malagón soñaba con algo más, de manera que consiguió del gobierno español, mediando Asuntos Exteriores y el ICH, que España

ofreciera su colaboración y asistencia para un curso anual de unos meses, radicado en Madrid, que yo me comprometí a coordinar y que, colaborando el ICH, su Biblioteca Hispánica no podía faltar. De manera que Pepe Ibáñez aceptó encargarse de las clases de bibliografía, que impartió durante los veinte años del curso (1973-1992), clases que tenían su clase directa en la propia Biblioteca del ICH. Puede verse nuestra relación en *Diez años de cooperación archivística iberoamericana,* OEA-ICI, Madrid, 1985, para los horarios (p. 56-57), como para los actos de clausura (p. 23, I Curso; p. 32, III Curso; p. 45, IX Curso).

No asistí a ninguna de sus clases, pero estoy segura de que mostrar cómo una biblioteca tiene que ser operativa, la importancia de la gestión de las adquisiciones y selección del material, la difusión de la bibliografía como se hacía en las modestas instalaciones con que en aquellos años se contaba en la que él dirigía, significaron bastante para los archiveros ultramarinos que, aunque tenían archivos y documentos desde la llegada de los españoles, y no exagero, los medios con que contaban no estaban a la altura del contenido de sus centros. Mucho menos en los recursos para que aquellos «tesoros» fueran bien tratados y archivados, así como difundidos bibliográficamente. La propia biblioteca del ICH les ponía en las manos los resultados librarios de todo un continente, con lo que vieron lo que hacían sus vecinos y qué podían intercambiar, mejorar y rehacer. No he hecho una cata, luego de tantos años, pero me parece que algo fue calando en nuestros colegas de la necesidad de estar al día y en contacto para cambiar publicaciones. Me acaba de llegar la modesta muestra de *Archívese,* boletín del Archivo Nacional de Costa Rica, cuya directora estuvo con nosotros en el segundo decenio del Curso de OEA, que publica un «Repertorio de publicaciones periódicas de la biblioteca especializada del Archivo Nacional», de AABADOM hasta TABULA, en número de 41 títulos de todos los países del mundo, de los que 11 son españoles, ya sean de asociaciones profesionales, universitarios o centros de información.

Este hecho me hace de nuevo pensar en Pepe Ibáñez y su interés por la ayuda, el intercambio y el regalo de los fondos duplicados. Pensemos en la escasez de presupuesto de los archivos, el precio abusivo de los costes del correo y la baja apreciación que, en general merece la labor de los archiveros. Por eso, las muestras que encontramos de excepción, aunque sean moderadas, tenemos que agradecerlas y afirmarnos en que los resultados de nuestros esfuerzos, aunque lentos en aflorar, llegan. Eso he sentido al leer la lista de Costa Rica, sede ahora de la Asociación Latinoamericana de Archivos, ALA, cuya sede de la revista

sigue estando en Colombia donde, espero, también tratan el tema como en San José: Me consta que la sucesora de Ibáñez en la Biblioteca de AECI, antes ICI, dado que amplió su ámbito de acción de las fronteras iberoamericanas al universo mundo, sigue enviando a todos el listado de los duplicados para que sirvan a otros colegas y no tenerlos que convertir en pasta de papel, aunque el traslado de las unidades cueste mucho. Así se llenan huecos en las bibliotecas, con toda justicia.

El interés de Pepe Ibáñez por los archivos, aún antes de su trabajo en el Consejo de Estado, lo fue demostrando en la tarea de conseguir que muchos archivos privados se integraran en archivos y bibliotecas públicas. Como se puede comprobar en las listas y relaciones que los colegas que se encargan de su trabajo en el ICI y otros centros apuntan. Por eso, sus clientes investigadores le estaban siempre agradecidos por la información y los testimonios que había ido salvando, de los que daba cuenta al momento. Su mucho saber en este campo le permitía, como vemos en otro de ellos, asesorar en la adquisición por el estado de piezas del patrimonio cultural. Como colega y como amigo, tenemos el mejor recuerdo por lo que nos enseñó y animó en nuestra propia labor profesional.

La urdimbre americanista

*Ramón Gutiérrez**

La trasmisión del conocimiento entre las generaciones de americanistas que comenzaron a transitar en la segunda mitad del siglo XX, se sustentaban en los sólidos lazos de la amistad y la solidaridad.

No podía ser de otra forma para un reducido núcleo que había nacido al calor de las iniciativas de don Diego Angulo Iñíguez y del argentino Martín Noel en aquellas memorables jornadas de Sevilla en 1930 en que habría de culminar la gestión del Laboratorio de Arte Americano de la Universidad hispalense.

En aquel centro que dio lugar a la formación de una notable biblioteca y a una documentación excepcional para avanzar en el reconocimiento del arte americano, se forjaría la estrecha amistad de Angulo Iñíguez y Enrique Marco Dorta, su aventajado discípulo que habría de culminar su periplo sudamericano en su extenso viaje del año 1941. Fruto de ese viaje y de sus tesoneros trabajos en el Archivo General de Indias sería su tesis doctoral sobre Cartagena de Indias, mientras don Diego culminaba su impresionante trabajo en siete volúmenes de los Planos y Mapas de América y Filipinas existentes en el Archivo General de Indias.

Don Enrique Marco Dorta fue la correa de trasmisión de la amistad que vinculó a Angulo Iñíguez con el argentino Mario J. Buschiazzo, a quien entre ambos incorporaron a la monumental –y aún no superada– obra de la *Historia del arte Hispanoamericano* que editara Salvat entre 1945 y 1956. Don Diego, a su vez, estrechó los vínculos con el mexicano Manuel Toussaint, quien impulsara en 1937 la creación del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Buschiazzo formaría en 1947 el Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas en la Universidad de Buenos Aires y a la vez promovería junto con Carlos Arbeláez Camacho la creación de una entidad similar en la Universidad Javeriana de Bogotá. La red quedaba armada en lo sustancial en esos veinte primeros años, pero detrás de

* *Arquitecto. Conicet (Argentina).*

ella estaba con un carácter silencioso pero persistente la figura de quien era el asesor bibliográfico y amigo de todos ellos, don José Ibáñez Cerdá.

Preocupado por diversos temas, pero interesado en todos, don José constituía el punto de referencia en la insaciable búsqueda de las limitadas ediciones que en aquel entonces configuraban la bibliografía americanista. Don Diego había perfilado una biblioteca especializada en Sevilla que contaba con obras emblemáticas como los diez tomos de Sylvester Baxter sobre el arte mexicano editados en Boston en 1901. Pero la Biblioteca del antiguo Instituto de Cultura Hispánica que llevaba don José Ibáñez apuntalaba con importantes colecciones de temas históricos, sociales, antropológicos, etnográficos, literarios y culturales la tarea de los investigadores americanistas que pasaban por Madrid.

No solamente era la sabiduría del conocimiento bibliográfico lo que permitía recoger de don José Ibáñez un caudal importante de información, sino también su capacidad para articular los temas y abrir horizontes de reflexión.

Puedo dar testimonio personal de un camino que me llevó en 1970 desde la recomendación de Mario Buschiazzo a Antonio Bonet Correa, a la sazón a cargo del Laboratorio de Sevilla, hasta la presencia insoslayable de Enrique Marco Dorta –a cargo entonces de la emblemática Residencia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas– y a don José Ibáñez en la Biblioteca Hispánica.

Esa urdimbre americanista, donde la amistad posibilitaba las tertulias sin limitaciones, la generosa trasmisión de los conocimientos y saberes, el auxilio eficaz para acceder a fuentes y archivos y la alegría de las investigaciones compartidas, forjaron un recuerdo imperecedero para quien recién comenzaba a transitar en la búsqueda de una vocación profesional y académica. Pero más importante que esto, era la enseñanza implícita de lo que significaba trabajar en equipo, participar, aun a largas distancias, de proyectos comunes, de búsquedas compartidas. Siempre estos maestros me hicieron sentir que mis proyectos eran también suyos, siempre entendí que su tarea era también la mía.

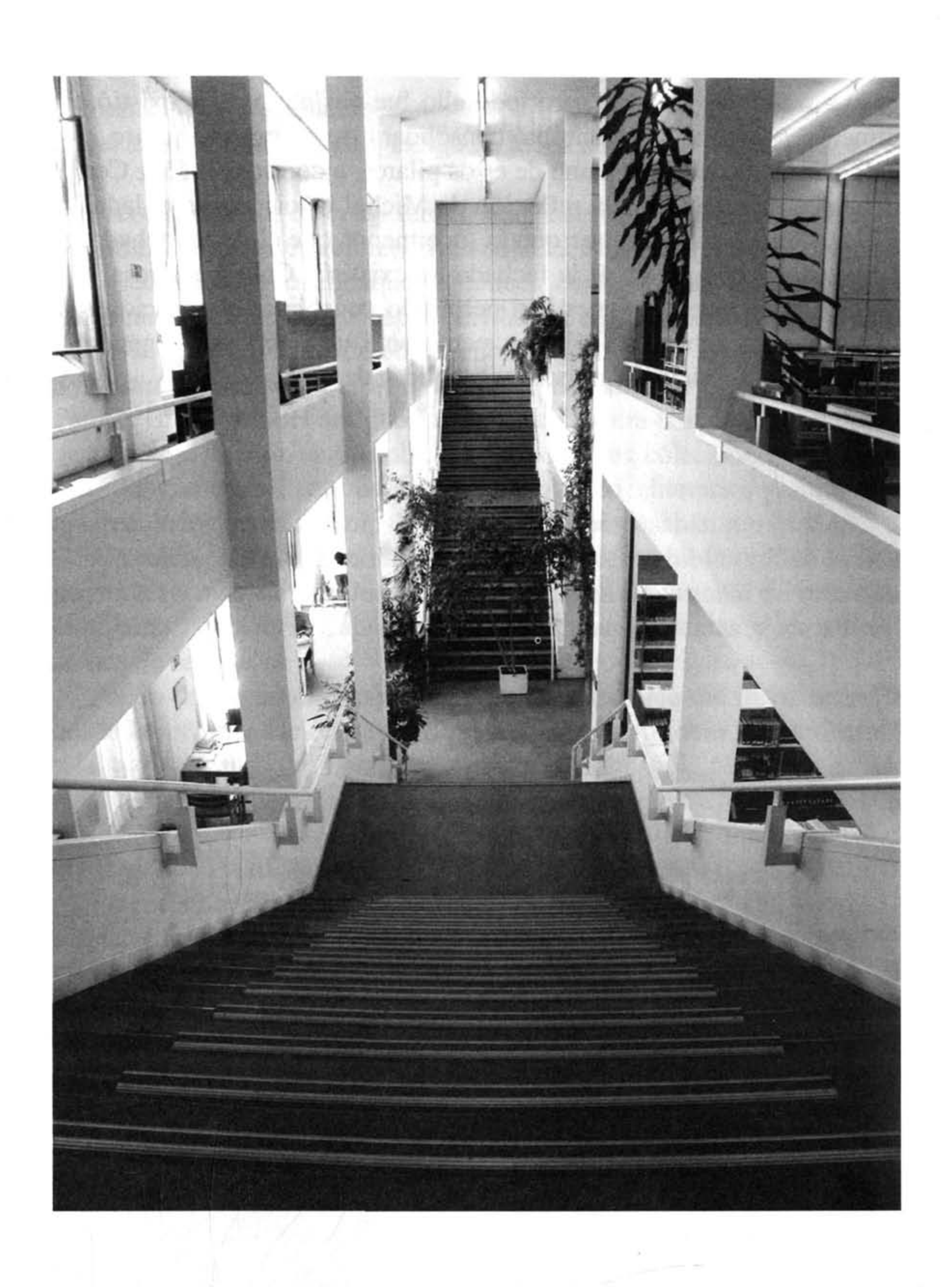
Disposición de dar y compartir, entusiasmo en participar, amistad que se prolongó en los años a un lado y otro del Atlántico, han forjado un cimiento donde hoy se sustentan en nuevas generaciones, con renovadas miradas y modalidades de trabajo, en una trama que es capaz de contener y posibilita avanzar. Hoy cientos de publicaciones reemplazan aquellos escasos y esquivos textos que formaban la bibliografía americanista de hace medio siglo, las redes informáticas nos permiten el ac-

ceso a múltiples fuentes, pero todo ello fue posible porque existió esa cimentación firme que posibilitó consolidar este promisorio futuro.

Cuando recordamos a uno de estos pilares, a don José Ibáñez Cerdá, debemos recordar aquella reflexión de Michel Quoist sobre el ladrillo. El ladrillo del cimiento que quizás luce menos que el de la fachada, es tan esencial porque sin él la fachada no existiría. Cabe pues resaltarlo en este homenaje a quienes han permitido consolidar el edificio de la historiografía sobre esa sólida y persistente urdimbre de la generosa vocación de servicio, la amistad y la solidaridad.



Biblioteca Hispánica. Sala de lectura



Biblioteca Hispánica. Sala de lectura

Su obra principal, la Biblioteca Hispánica

*Carlos Robles Piquer**

Seguro estoy de que quienes evoquemos hoy la figura de José Ibáñez Cerdá vamos a coincidir en subrayar los tres rasgos que definieron su vida y están vivos en la memoria de todos aquellos que tuvimos la fortuna de ser sus amigos: su gran bondad, su inagotable laboriosidad, su inmensa cultura. Pepe Ibáñez tenía siempre la sonrisa fácil, la acogida afectuosa y el dato pronto, casi sobre cualquier materia sobre la que se le consultara.

Siendo todo ello tan evidente, permítanme que lo dé por supuesto y que centre mis palabras en un episodio, quizá menor en el conjunto de su obra magnífica pero que me correspondió vivir muy de cerca y que relataré con especial agrado puesto que esta sesión de homenaje a la memoria y obra de Pepe Ibáñez se honra con la presidencia de nuestro eminente amigo, el doctor Belisario Betancur, Presidente de esa gran nación que es la República de Colombia, tan llena de virtudes y valores como injustamente atormentada por la enloquecida maldad de algunos de sus hijos. Tuve la fortuna de desempeñar en ella mi primer puesto diplomático hace ahora casi medio siglo, después de haber participado durante seis años en la gestión del Instituto de Cultura Hispánica que ya estaba instalado en esta misma sede en virtud del impulso que le dieron su primer Presidente y su primer Secretario General, los luego embajadores y ministros Joaquín Ruiz-Giménez y Alfredo Sánchez Bella, dos enamorados de América con un entusiasmo que acentuaba el que algunos teníamos desde nuestra primera juventud.

Un viaje del director de la Biblioteca Hispánica por tierras americanas, tanto a la búsqueda de contactos y amistades como a la de fondos que le permitieran enriquecerla, le llevó a Bogotá, donde pronunció una estupenda conferencia en la sede de la Biblioteca Nacional de Colombia. Gobernaba en aquel momento el Ministerio colombiano de Educación Nacional una dama perteneciente a muy ilustre estirpe, doña Josefina Valencia de Hubbach cuyo hermano, el doctor Guillermo León Valencia, (que también presidiría más tarde los destinos del pue-

* *Antiguo Secretario General de la casa.*

blo colombiano cuando éste hubo recuperado sus tradicionales libertades políticas) había sido el embajador a quien correspondió pronunciar un magnífico discurso en la inauguración de este edificio, en su condición de decano del cuerpo diplomático iberoamericano. Se había propuesto doña Josefina mejorar el sistema bibliotecario nacional; y de aquel viaje de Ibáñez Cerdá resultó el posterior envío de una misión española para cooperar con sus colegas colombianos. Pepe Ibáñez supo, a su vuelta, contribuir a una adecuada selección de quienes debían participar en esa tarea y buscar los medios para su envío. Así, formaron aquella misión tres ilustres miembros del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos: el director de la Casa de Cultura de Almería, Félix Merino; la jefe del Departamento del Depósito Legal en la Biblioteca Nacional, Celina Iñíguez, y la archivera en el Archivo de Indias, Vicenta Cortés, que felizmente nos acompaña hoy después de sus fecundos años colombianos que ella prolongó por amor a su trabajo en la nación hermana. Celosos como los archiveros y bibliotecarios son, por fortuna, de la custodia de tesoros irremplazables, el buen humor popular mezclado con la incomprensión de su delicado menester ha cambiado a menudo el nombre tradicional de ese ilustre estamento para llamarle *dificultativo* en lugar de *facultativo*. Demostrando la falsedad de esa broma pesada, los tres enviados y sus colegas colombianos realizaron allí un trabajo admirable y ciertamente facilitador del acceso por los estudiosos a los ricos fondos que la historia colombiana ha sido depositando en la Santa Fe que fundó el más letrado, el más culto de los conquistadores. Nadie duda en Colombia de que la tierra que recibió al autor del *Antijovio* y de él se enorgullece está verdaderamente reflejada en la personalidad, esencialmente política y civil, del singular conquistador que fue don Gonzalo Ximénez de Quesada.

Años más tarde y como Ministro de Educación y Ciencia, me tocó ayudar a Pepe Ibáñez y a sus superiores –y deseo recordar al entonces Presidente del todavía Instituto de Cultura Hispánica, Su Alteza el Duque de Cádiz, con quien trabajaba otro querido amigo, Juan Ignacio Tena– para vencer ciertas reservas, sin duda explicables, de las autoridades de esta Ciudad Universitaria, a fin de que fuera posible la construcción de la actual sede de la Biblioteca Hispánica, a la sazón constreñida en su viejo recinto y que sólo en el actual podía cumplir su vocación de ser la mejor biblioteca del mundo en libros hispánicos, mejor incluso en este sector que la del Congreso de los Estados Unidos.

La placa que hoy se desvela es un homenaje justo al creador principal de esa gran Biblioteca; y pienso que todos hemos de contribuir a

que cumpla la vocación a la que acabo de aludir. Me parece admirable, además, la intención ya expresada por el señor Secretario General de la Agencia, Rafael Rodríguez-Ponga, en el sentido de atenernos al axioma de que *scripta manent,* a fin de que una publicación, ojalá un sencillo libro, sirva de enseñanza y estímulo a estos custodios de nuestro pasado que son los miembros del servicio público al que él perteneció, con honra suya y de todos sus colegas. Honremos, pues, la memoria de José Ibáñez Cerdá uniéndola a la viva realidad de la gran Biblioteca Hispánica, su mejor obra luego felizmente continuada y a la que él consagró sus mejores esfuerzos.



Biblioteca Hispánica. Sala de lectura



Biblioteca Hispánica. Sala de lectura

Un archivero con vocación internacional

*María Luisa Conde**

Esta modesta aportación no pretende ser otra cosa que un homenaje de afecto y admiración hacia uno de los miembros más destacados del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, a cuyos hijos, Carlos, bibliotecario también, y Joaquín, arquitecto he tenido la oportunidad de conocer e incluso, en el caso de Joaquín, de trabajar codo a codo en el interesantísimo proyecto de Archivos y Arquitectura, que ha tenido como consecuencia el desarrollo de una gran amistad .

Tuve también el enorme placer de conocer a D. José Ibáñez, en el año 1982 cuando ambos formábamos parte del Cuadro de Profesores del curso organizado bajo los auspicios de la OEA y la Subdirección General de Archivos en la Escuela Superior de Estudios[1] Bibliotecarios y Documentarios, (conocida por todos como Escuela de Documentalistas), con sede en la Biblioteca Nacional. En mi caso, era el bautismo de fuego en los avatares docentes, por lo que tengo que reconocer que, con toda probabilidad, aprendí mucho más de lo que enseñé, situación radicalmente distinta de la de D. José Ibáñez, muy cercano ya a la jubilación, y que no era precisamente un mero aprendiz de profesor como yo, sino un auténtico maestro.

Posteriormente volvimos a encontramos a finales de los años 80, en Alcalá de Henares, él ya jubilado, cuando yo iniciaba el que ha sido y sigue siendo el gran reto de mi vida profesional: la Dirección del Archivo General de la Administración.

Fue aquella una época inolvidable para mí por muy diferentes razones pero una de las más entrañables fue la coincidencia en el Archivo, como usuarios de lujo, de personajes tan extraordinarios como D. José Ibáñez, D. Miguel Bordonau y D. Antonio Matilla. Con D. Antonio

* *Bibliotecaria y archivera.*

[1] *En el expediente personal que constituye la fuente esencial de información para este trabajo, aparece una petición de compatibilidad para cuya concesión se expide, por la entonces coordinadora del mencionado curso, Dñª. Vicenta Cortés, un certificado en el que figura todo el Cuadro de Profesores y en el que aparece mi nombre junto al suyo. Este hecho que se debe no a mis méritos sino a los principios básicos de la alfabetización, tengo que reconocer que me ha emocionado profundamente.*

Matilla (compañero de promoción de D. José Ibáñez) había tenido la oportunidad de trabajar cuando dirigía el Archivo de Protocolos de Madrid pues fue allí donde hice las prácticas, recién superadas las pruebas de la oposición al Cuerpo Facultativo, y posteriormente en mis primeros destinos, su *Cartilla,* junto con otras muchas de sus publicaciones, habían sido para mí un punto de referencia constante. De D. José y D. Miguel conocía en profundidad su abundante producción bibliográfica, pero ninguna de sus obras tuvo en mí el efecto de sus personas.

Recuerdo que D. José Ibáñez estaba intentando localizar documentos sobre diferentes construcciones y fortificaciones de Puerto Rico, en la última etapa de la colonia, D. Miguel Bordonau trabajaba sobre la Escuela de Diplomática y D. Antonio Matilla buscaba antecedentes contemporáneos, para un artículo que preparaba sobre Zamora.

Lo primero que me sorprendió fue la sencillez con que recurrieron a mí (y al resto del personal del Archivo), para solicitar la orientación necesaria en sus trabajos, y en general para cualquiera de los detalles que giraban en torno a la consulta de los documentos y la solicitud de reproducciones.

Por entonces, yo ya había tenido oportunidad de comprobar sobradamente cómo en muchas ocasiones los títulos y grados académicos se hacen valer como escudos de inseguridades y vacíos internos que se traducen en dosis excesivas de arrogancia y prepotencia. Por el contrario aquellas personas tan extraordinarias, que habían demostrado con creces que los títulos que les precedían sólo se basaban en su erudición y buen hacer, acumulados ambos a lo largo de una vida dedicada al estudio y al servicio público, hacían respirar a su alrededor el aire fresco y placentero que siempre acompaña a la auténtica sabiduría.

Ninguno de ellos accedió a mis pobres ofrecimientos que, como anfitriona de personas tan extraordinarias por su edad y condición, me sentía obligada a hacerles (por ejemplo, situarles en mesas mejor iluminadas, en la zona de mejor temperatura, etc.).

Lo único que logré, y que resultó ser un auténtico privilegio por los extraordinarios momentos que me permitió vivir, fue acompañarles, en sus pequeñas pausas en el trabajo, a tomar un café, e, incluso algún día, y después de gran insistencia por mi parte, invitarles a comer, eso sí teniendo que asegurarles previamente que la invitación era del Archivo y no de mi bolsillo (lo que era evidentemente falso), pues entendía que su mentalidad de auténtico «caballero español» no les hubiera permitido nunca aceptar una situación semejante.

En el aspecto profesional, su larga experiencia, adquirida en los más diferentes puestos de trabajo y en contacto con muy diferentes personas y situaciones les convertía en una inagotable fuente de datos y anécdotas interesantes que guardo en mi memoria como un auténtico tesoro. Les pedí a todos ellos que pusieran por escrito aquellas vivencias para que pudieran servimos de enseñanza a las generaciones posteriores pero desgraciadamente no logré convencerles.

Desde entonces pienso que tanto los profesionales como los organismos públicos desperdiciamos lamentablemente el enorme potencial acumulado por este tipo de personas y que deberíamos rentabilizar su sabiduría y experiencia una vez finalizada su vida activa, bien mediante situaciones semejantes a las que ya existen en las universidades (profesores eméritos) o mediante la creación de órganos consultivos en los que pudieran ejercer de auténtico «consejo de notables».

Después de aquellas visitas al Archivo, en las que creo que finalmente no llegó a localizar los documentos que buscaba, dejé de ver a D. José Ibáñez y las noticias que tuve posteriormente de él fueron siempre a través de su hijo Joaquín. Fue éste último quien me habló del proyecto de esta publicación en el que me sentí involucrada, creo que incluso antes de que me lo propusiera expresamente.

La información utilizada como fuente para este trabajo, ha sido la contenida en dos expedientes, el personal custodiado todavía en el Archivo Central del Ministerio de Cultura[2], y el de la Oposición al Cuerpo Facultativo que se custodia en el Archivo General de la Administración y que por su antigüedad (años 1940-1941), es ya de libre consulta. Como de costumbre, estos documentos proporcionan datos biográficos que difícilmente puede sospecharse que puedan aparecer en estos expedientes y que, además, son difíciles de obtener a través de otras fuentes.

Como ejemplo es destacable el decreto marginal, firmado por el Jefe del Servicio de Recuperación Bibliográfica, D. Vicente Navarro Reverter, que aparece en la solicitud para participar en las oposiciones al Cuerpo Facultativo, en el que se expresa su colaboración en el mencionado Servicio, de forma totalmente desinteresada, como Alférez del Servicio Militar de Recuperación Artística.

[2] *De acuerdo con la normativa sobre acceso a los documentos que contienen datos de carácter personal, fue Joaquín Ibáñez quien tuvo que solicitar la copia del expediente para enviármela posteriormente, ya que no se habían cumplido los plazos establecidos por la Ley para que fuera de libre consulta (25 años desde la fecha de la muerte del interesado, o 50 desde la fecha de los documentos).*

También son interesantes a este respecto, los documentos adjuntos a la instancia entre los que destacan la copia legalizada del acta de nacimiento, expedida por el Juez Municipal de Sella (Alicante), en la que aparecen, como es habitual en los documentos del Registro Civil de esta época, los datos más minuciosos respecto a su nacimiento y su entorno familiar más directo. Además acompañan otros documentos, muy curiosos e inconcebibles desde una perspectiva democrática, como son el Certificado de Penales y el Aval de Buena Conducta, firmado por el entonces Secretario del Director General de Archivos y Bibliotecas, D. Miguel Bordonau, documentos sin los cuales era imposible participar en ninguna oposición en aquellos momentos (es necesario recordar que estamos hablando de la primera oposición al Cuerpo Facultativo que se celebró después de la Guerra Civil).

Acompaña también la copia compulsada del Título de Licenciado en Filosofía y Letras, expedido por la Universidad de Valencia en 1934, y que había sido obtenido por el interesado en 1933, a los veinte años de edad, con la calificación de sobresaliente, precocidad y brillantez iniciales que poco a poco se van a ir plasmando de forma inequívoca a lo largo de su dilatada vida profesional.

Su primer contacto con el mundo profesional se produjo antes de ganar las oposiciones, ya, que con fecha 1 de marzo de 1940, fue nombrado funcionario interino del Cuerpo Facultativo, con destino en la Biblioteca Nacional, y permanecerá en esta situación hasta el 31 de mayo del año siguiente.

La oposición a la que concurrió fue convocada por Orden del entonces Ministerio de Educación Nacional, de 12 de febrero de 1940 (BOE de 19 de febrero)[3] de acuerdo con el Reglamento de Oposiciones de 3 de febrero de ese mismo año que sería modificado, en el transcurso de la realización de los ejercicios, por autorización ministerial de 13 de marzo de 1941.

El contenido de la oposición era de una complejidad extraordinaria ya que el Cuerpo era único aunque con tres ramas (archiveros, bibliotecarios y arqueólogos). La primera parte constaba de cinco ejercicios (traducción de textos latinos y lenguas modernas; transcripción paleográfica; catalogación de libros y manuscritos y análisis arqueológico de diferentes piezas) en los que se sintetizaban los conocimientos generales correspondientes a las tres ramas, mientras que la segunda, estructu-

[3] *El expediente se encuentra en el Archivo General de la Administración, fondo de Educación, cajas 31/4650 y 31/4651.*

rada a su vez en otros cuatro ejercicios, versaba sobre los aspectos específicos de la rama que se hubiese elegido[4].

D. José Ibáñez optó por la Sección de Archivos y tuvo en ella como contrincantes a figuras tan relevantes y entrañables como José Antonio Martínez Bara, Araceli Guglieri Navarro, Antonio Matilla Tascón, Federico Udina Martorell, María del Remedio Muñoz o Natividad Moreno Garbayo.

Una vez finalizada la oposición, es nombrado funcionario del Cuerpo Facultativo con fecha 2 de junio de 1941 (previo cese de su interinidad el 31 de mayo anterior), y destinado provisionalmente al Archivo Histórico Nacional cuya toma de posesión comunica formalmente, en la misma fecha, su Director D. Miguel Gómez del Campillo.

El 27 del mismo mes de junio, el Director General de Bellas Artes, en escrito enviado al Director General de Archivos, le reclama para su Secretaría por lo que, el 3 de julio siguiente, éste último comunica que le ha sido concedida una comisión de servicios al Sr. Ibáñez para ese puesto de trabajo. Con fecha 14 de noviembre será adscrito a la Dirección General de Archivos y en agosto de 1944, en virtud de Concurso de traslado, será destinado a la Biblioteca Nacional como jefe de la Sección de Cartografía Histórica.

Será en este nuevo destino cuando se inicie su actividad internacional siendo designado para asistir como representante español al Congreso Internacional de Geografía, que tuvo lugar en Lisboa en abril de 1949, convocado por la Unión Geográfica Internacional. Esta salida es realmente insólita por el momento en que se produce (en pleno aislamiento internacional que se mantendrá todavía durante una década más) y buena prueba de ello es que la propia Dirección General de Archivos tendrá problemas para obtener las oportunas divisas por lo que le indica al Sr. Ibáñez que debe solicitarlas él personalmente del Instituto Español de Moneda Extranjera.

Al año siguiente, asiste al Coloquio de Estudios Luso-Brasileños en Washington, realizando posteriormente un recorrido por las Bibliotecas de Filadelfia, Baltimore, Princeton, Nueva York, etc.

Por Orden Ministerial de 5 de abril de 1951 es nombrado, en situación de interino, Secretario de la Biblioteca Nacional, puesto en el que su inquietud viajera tendrá el impulso adecuado.

[4] *Esta estructura de nueve ejercicios se mantendrá con algunas modificaciones (la separación de la rama de conservadores de museos, por ejemplo) hasta el año 1985, en que sufrirá una profunda transformación que inaugura una nueva etapa regida por la uniformidad de estructura para cuerpos de igual titulación, que establece la Ley 30/1984.*

En un brevísimo currículo que aporta a la solicitud de permiso para salir al extranjero con motivo de la reunión de la UNESCO que tendría lugar en La Habana en 1956, vemos que en estos años (desde la finalización de su Licenciatura en 1933) ha tenido una actividad académica realmente extraordinaria: ha obtenido el título de Doctor; ha obtenido el título de Profesor Numerario Adjunto de Institutos de Enseñanza Media; ha sido Profesor Encargado de la Cátedra de Arqueología en la Universidad de Valencia en los cursos 1934-1936 y ha sido Profesor Encargado de la Cátedra de Geografía de América en la Universidad de Madrid durante los cursos 1947 a 1950.

Su actividad docente la ha trasladado también al mundo bibliotecario, siendo profesor de la Escuela de Bibliotecarios y Secretario de los Cursos de Formación Técnica de Archiveros y Bibliotecarios, y ya en el ámbito estrictamente profesional, ha organizado la Biblioteca del Instituto Nacional de Técnica Aeronáutica en los años 1943-1952; la Biblioteca del Instituto Geológico y Minero en los años 1948-50 y es Asesor de la Biblioteca y miembro de la Junta de Gobierno del Instituto de Cultura Hispánica entre los años 1948-1959. Como era de esperar, además ha obtenido la Cruz (1948) y la Encomienda de la Orden de Alfonso X el Sabio (1953), y la Cruz de Isabel La Católica (1958).

A continuación de este viaje a Cuba, en el que también asiste como representante de España a la inauguración de la Biblioteca Nacional Martí de La Habana, va a Caracas para organizar la Exposición Viajera de la Historia del Libro y posteriormente se le encarga también que asista en la misma ciudad al Primer Festival del Libro en América, pasando posteriormente a Colombia para asesorar al Ministro de Educación de aquel país. Igualmente, en 1941 realiza una corta estancia en el Archivo de Indias y durante los años 1948- 1950 realiza el inventario de los archivos parroquiales y municipales de la provincia de Álava. Por Orden Ministerial de 30 de julio de 1958, obtiene en propiedad la plaza de Secretario de la Biblioteca Nacional tras participar en el oportuno Concurso de Traslados. En julio de 1959, se le concede la autorización que ha solicitado para realizar estudios en Estado Unidos y diferentes países de Iberoamérica.

En 1960, asiste como representante de España al Seminario de Bibliografía organizado por la UNESCO en la ciudad de México. Dos años más tarde y patrocinado por la UNESCO, realizará un viaje por diferentes países europeos, entre los que destacan Suiza, Austria, Bélgica y Francia.

En 1963 cesa en su puesto de Secretario de la Biblioteca Nacional ya que por Orden Ministerial de 27 de febrero es agregado, en comi-

sión de servicios, a las órdenes del Ministro de Asuntos Exteriores, Presidente del Patronato del Instituto de Cultura Hispánica y, además, deberá dirigir e inspeccionar las Bibliotecas del Instituto de Cultura Hispánica radicadas en España, Iberoamérica y Filipinas, destino en el que permanecerá hasta julio de 1966 en que obtiene por concurso de traslado la plaza de Director del Archivo y Biblioteca del Consejo de Estado, puesto que compatibilizará con el anterior, primero de forma temporal y después de forma indefinida.

Esta doble responsabilidad no sólo no elimina, sino que ni siquiera reduce, otras actividades paralelas enmarcadas en su proyección internacional. Por ejemplo, es designado para organizar la Exposición de la Semana Santa de España en Nueva York en 1967, es contratado como Asesor de Microfilm y Archivos de Personal de la Administración Pública de Bolivia, a raíz del Convenio suscrito entre el Estado Español y Naciones Unidas en el campo de la cooperación técnica en el período 1967-1969, y encargado de la Exposición que tendría lugar en Santo Domingo con motivo de la inauguración de su Biblioteca Nacional en febrero de 1971.

Y por si esta actividad frenética fuera poco, en cuanto las nuevas tecnologías empiezan a diseñar un cambio en el contexto profesional, vemos cómo en el año 1976, con casi 63 años, solicita la concesión de un Curso de Informática organizado por la Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural, responsable entonces de la política de Archivos. Ya a punto de la jubilación[5], en junio de 1982, será encargado de la preparación de la Exposición «El Mundo Portugués y el Renacimiento».

Si hubiera que definir a D. José Ibáñez en pocas palabras, creo que habría que hacerlo destacando su incansable actividad, su carácter polifacético y su vocación internacional y muy especialmente iberoamericana.

Su biografía nos permite conocer la grandeza de un personaje realmente irrepetible cuyo esfuerzo y sabiduría permitieron romper, a pesar de las dificultades del momento, los obstáculos de todo tipo que hasta entonces habían impedido a los profesionales españoles jugar un papel de igualdad en el terreno internacional y muy especialmente en el campo del Consejo Internacional de Archivos.

No puedo dejar de mencionar la generosidad de D. José Ibáñez a quien con toda probabilidad, sufragó de su bolsillo la mayor parte de

[5] *Su jubilación se produciría con fecha 18 de diciembre de 1983.*

sus viajes pues, sobre todo en los primeros tiempos de mayores dificultades económicas, no ha quedado constancia del cobro real de las correspondientes dietas y gastos de desplazamiento.

Además, en varias ocasiones, menciona, al solicitar el permiso para salir del país, que no ha disfrutado la totalidad de sus vacaciones reglamentarias, lo que induce a pensar que quizás, al menos una parte de estos viajes consumieron esos permisos no disfrutados.

Es de justicia recordar aquí el respaldo que los sucesivos Directores Generales de Archivos y Bibliotecas dieron a su desbordante capacidad, y muy especialmente la de D. Luis Sánchez Belda, quien, además supo traspasar a sus sucesores (reducida su jerarquía al rango de Subdirección General) el testigo de esta preocupación internacional que ha logrado finalmente para España un papel tan relevante, (e inconcebible hace 30 años) como la Presidencia del Consejo Internacional de Archivos y la presencia de profesionales españoles en todos los Comités y Grupos de Trabajo internacionales.

PUNTOS DE VISTA



Biblioteca Hispánica. Sala de lectura

Verdad y arbitrariedad: la lectura unamuniana del *Quijote*

Ibon Zubiaur

Plantear el problema de las relaciones entre la filosofía y la literatura implica ya aceptar el punto de partida de una distinción muy poco clara. Voy a intentar aquí ignorar la distinción: que cada cual responda a su manera a la pregunta sobre qué es lo que hace que *El Banquete* sea un libro de «filosofía» y *Los hermanos Karamazov* de «literatura». Voy a enfrentarme al libro más universal que ha producido nuestra lengua castellana con abierta irreverencia hacia los géneros, a través del vibrante comentario de un autor heterodoxo que el celo de los taxónomos encuentra gran dificultad en ubicar: Miguel de Unamuno, autor de *Vida de Don Quijote y Sancho*. Lo hago desde la afirmación de que el núcleo de pensamiento común a la novela cervantina y a su exégeta bilbaíno es uno de ésos que muchos filósofos reclaman como propios mientras se lo niegan a los literatos: el problema de la verdad.

Es difícil decir cuál puede ser el tema de la filosofía (por no hablar del de la literatura), pero puede decirse, sin temor a exagerar, que el tema del *Quijote* es la verdad. La frecuencia estadística de la palabra «verdad» y sus derivados es tan abrumadora en la novela que asombra sólo ver que no haya recibido una atención masiva. Evidentemente, no se trata tanto de la discusión abstracta del concepto como de su puesta en juego experiencial: por estas diferencias de abordaje suele distinguirse entre novelas y tratados. La reiteración de una frase hecha como «así es la verdad», con que los personajes sancionan su aceptación de relatos ajenos, contribuye ciertamente a engrosar la estadística, pero obliga con ello a plantearse el fondo filosófico de ese lugar común. Igualmente, la expresión «esta verdadera historia» a que recurre el narrador profusamente es tópica y paródica, pero opera como recordatorio del problema principal. Verdad y mentira, representación y fingimiento, son efectivamente temas obsesivos de toda la literatura del Renacimiento y el Barroco; el *Quijote* despliega sus distintas variantes y les suma la cuestión que viene a coronar su originalidad: la verdad de los libros, la relación entre ficción y realidad. Pero incluso en el ámbito

de la empiria, episodios como el del yelmo de Mambrino o la cueva de Montesinos se elevan por encima de todas las mascaradas y anagnórisis tradicionales y constituyen cumbres del planteamiento filosófico de la verdad (y además psicológico, y social: el libro acoge muchas dimensiones).

Lo que no es honesto es considerar un loco a Don Quijote por recurrir a los encantadores como explicación de sus fracasos y luego tomar en serio, una generación después, a quien argumenta con la hipótesis de un genio maligno «que pone todo su empeño en engañarme». El novelista Cervantes se pregunta por la fundamentación de la verdad con no menos rigor que el matemático Descartes: su respuesta es menos unívoca, y por eso más rica. De ahí que su influencia no haya sido menor: si a Descartes se le atribuye la paternidad de una modernidad en la filosofía que ancla nuestra experiencia en un sujeto más formal que vivo (el que más tarde Kant, con su precisa radicalidad, iba a llamar transcendental), Cervantes inaugura la Modernidad en la novela consagrando su perspectivismo (que incorpora todas las dimensiones de experiencia, incluyendo, posiblemente, a los encantadores). El problema es el mismo (es epocal); las soluciones son diversas. Ambas son igualmente filosóficas.

Este adjetivo, «filosófico», suele asignársele a Unamuno más o menos en la misma medida en la que se le niega el sustantivo de «filósofo». Como escribió versos y dramas, artículos de prensa innúmeros y obras para las que acuñó etiquetas peregrinas (como la «nivola»), se concede a lo sumo que todos estos productos tienen un trasfondo «filosófico»: la concesión no oculta la incomodidad y la pregunta tácita sobre por qué entonces este señor no tuvo a bien escribir libros de filosofía (el candidato más acreditado a esta categoría, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* es descalificado por muchos peritos como mera poesía confesional). En su propósito ingenioso y *pour épater les bourgeois,* quizá anduvo más atinado Jean Casson cuando afirmaba que Unamuno no había escrito sino «libros de comentarios».[1] Unamuno, siempre dispuesto a recoger cualquier guante, replica con un «Comentario» en el que acepta la operatividad de la

[1] *Jean Cassou, «Retrato de Unamuno», precediendo a* Cómo se hace una novela *en Unamuno,* Obras Completas, *Vol. X, Madrid, Afrodisio Aguado, 1958, p. 835. Todas las citas de Unamuno en lo que sigue se entenderán referidas a esta edición. La* Vida de Don Quijote y Sancho *(en el Vol. IV de las* Obras Completas*) la citaré en el texto simplemente con el número de página. Las otras obras de Unamuno, con el volumen de las* Obras Completas *y el número de página.*

categoría y llega a conclusiones altamente radicales. Todo esto, nos dice, es como el juego de las cajitas, donde cada una oculta otra cajita hasta que, al abrir la última, comprobamos que está vacía. «Pero así es el mundo, y la vida. Comentarios de comentarios y otra vez más comentarios» (V, p. 853). El ejemplo viene a proclamar el carácter radicalmente hermenéutico de la experiencia y la falta de un fondo fijo en el que anclarla: todo son comentarios e interpretaciones, sin que quepa hallar un punto de partida indisputable previo a la experiencia. Que aquí está en juego el gran problema filosófico de la verdad debe ser ya evidente. Unamuno va a dedicarle su comentario más extenso y apasionado a cuenta, no tanto de un texto (que toma con toda distancia y del que se desvía cuando quiere) como del mito proyectado de otro desviacionista hermenéutico: Don Quijote de la Mancha.

Unamuno tuvo una relación intensa y sostenida con su héroe. Como todas las grandes pasiones, ésta también pasó por una crisis importante: Unamuno se arrepintió toda su vida de la resonancia que adquirió un artículo suyo de 1898 con el vitriólico título de «¡Muera Don Quijote!». En su magna obra de 1905, llega incluso a pedir disculpas públicas al Caballero: «Y aquí, mi señor Don Quijote, he de confesarte una mi pasada bellaquería»... (p. 337). «Perdónamelo; perdónamelo, porque lo lancé lleno de sana y buena, aunque equivocada, intención, y por amor a ti»; el problema, dice, es que su grito fue malentendido (p. 339). No le falta razón: el artículo es decididamente coyuntural y se refiere sobre todo al extemporáneo quijotismo de una parte de la opinión pública española, engañada por su penosa clase dirigente, al respecto de la Guerra de Cuba. «Hay que olvidar la vida de aventuras, aquel ir a imponer a los demás lo que creíamos les convenía y aquel buscar fuera un engañoso imperio», decía entonces (V, p. 715). Lo de buscar fuera es la clave del rechazo: el tan cacareado noventayochismo de Unamuno, como el de su amigo Ganivet, va a consistir en volver hacia adentro la mirada en busca de una identidad auténtica (nacional como personal). Pero en nuestro contexto, el adjetivo «engañoso» redobla esta significación: el imperio exterior es engañoso por ceñirse al mundo de las apariencias, al de fuera; sólo el producto de una gran pasión interna, aunque carezca de soportes materiales, puede ser un imperio verdadero. En esta orientación, el artículo de 1898 es quijotesco –o más precisamente, agustiniano (el pecador de Hipona fue otro de los patrones a los que Unamuno quiso encomendarse). El problema es que su africanismo tendencial se opone todavía a un contenido manifiesto y a una

voluntad abiertamente europeístas.[2] Todo ello es más notorio aún en el tercer y más preciso artículo de la serie de 1898, titulado «Más sobre Don Quijote». Aquí se parte de una cita indirecta de Pompeyo Gener[3] en la que éste afirmaba que «Cervantes hizo patente porqué no se realizaba la justicia sobre la tierra, a pesar de las buenas intenciones. Si el Quijote no la producía no era por falta de voluntad, sino por falta de conocimiento» (V, p. 721). A lo que Unamuno añade: «Falta de conocimiento, he aquí el pecado capital que encuentro en Don Quijote y en todos los revolucionarios como él. Lo que les sobra de buenas intenciones suele faltarles de inteligencia de las cosas» (*ib.;* subrayo el «de las cosas», porque explícitamente se refiere al mundo externo). Por ello invita a Don Quijote a que purgue su locura y cultive la inteligencia; su receta puede calificarse todavía de racionalista-europeísta: «Cultura, cultura, cultura y más cultura es lo que necesita este pobre pueblo español, sumido en general en la ignorancia. Si se conociera y conociera a los demás, no habría provocado tantas desgracias. No le habrían llevado a donde está con tantas necedades como se le ha, repetido y tanta *mentira patriótica* con que se le halaga» (p. 722; subrayado original). Al paradigma quijotesco opone aquí Unamuno el «mucho más grande, y sobre todo mucho más cristiano» de Robinson

[2] *Para estas dos tendencias de* europeizarse *y* africanizarse *en Unamuno, ver su crucial artículo de 1906 «Sobre la europeización», donde opta ya por cuestionar públicamente «la mayor parte de los tópicos regeneracionistas que venimos repitiendo casi todos, unos más y otros menos» (III, p. 1105). La idea de una «africanización», polémica y provocativa, remite expresamente a Agustín. Pero lo interesante de este artículo es cómo Unamuno dialectiza* su propio *discurso público para poner el énfasis ahora en la* pasión *y la* arbitrariedad: *«No quiero más método que el de la pasión» (pp. 1105s); y «La arbitrariedad, la afirmación cortante porque sí, porque lo quiero, porque lo necesito, la creación de nuestra verdad vital –verdad es lo que nos hace vivir–, es el método de la pasión» (p. 1125). Entre la aclaración de ambas tendencias y su opción por la pasión (africana) frente a la razón (europea) media la declaración de fe quijotesca de* Vida de Don Quijote y Sancho.

[3] *Aunque la cita parece ser enteramente casual (respondiendo a un artículo), no deja de ser una casualidad curiosa. Pompeyo Gener, autor hoy olvidado, fue el primer gran divulgador de Nietzsche en España; la recepción de Nietzsche más documentada y sustanciosa (muy por encima de las ruidosas ostentaciones protofascistas de coetáneos como Maeztu y Baroja) fue, con todo, la de Unamuno. Sobre Gener y sobre la* anxiety of influence *de Unamuno, ver el fundamental estudio de Gonzalo Sobejano,* Nietzsche en España, *Madrid, Gredos, 1967: «La relación del pensamiento de Miguel de Unamuno con el pensamiento de Nietzsche plantea un problema hasta ahora no aclarado (...). Consiste el problema en que, frente a indicios evidentes de la presencia de Nietzsche en el escritor español, existen una serie de testimonios de éste afirmando y volviendo a afirmar su tardía y menguada ocupación con las obras de aquél y su antipatía hacia Nietzsche» (pp. 276s). En este artículo sobre* verdad *y* mentira *en la lectura unamuniana del* Quijote *aflorarán algunos de esos «indicios evidentes» de una influencia que el fogoso bilbaíno puso todo su empeño en ocultar.*

«haciéndose un mundo de una isla desierta, con su industria, su paciencia y su ciencia».[4]

La conversión al quijotismo militante de Unamuno va a implicar, por ello, fundamentalmente un cambio de su actitud frente al problema del conocimiento – o dicho de otro modo, frente al problema cervantino y quijotesco (pero también cristiano) de qué sea la verdad. «¿Qué es verdad?» se titula ambiciosamente otro artículo de 1906, posterior por tanto, también, a la proclamación del evangelio quijotesco. La respuesta que brinda aquí Unamuno es pasmosamente sencilla y de una enorme radicalidad: verdad se opone a mentira, y no, como tradicionalmente se considera, a error. El criterio es ya decididamente subjetivo; la apelación, el auténtico imperativo categórico del anarquismo unamuniano (audaz y consecuente ya en muchos de sus artículos de comienzos de siglo, y genialmente despendolado en su mejor obra tardía, *Cómo se hace una novela,* de 1927) es lisa y llanamente que cada uno diga su verdad. «¿Cómo hallar la verdad? – ¡Diciéndola siempre!» (III, p. 1002). La implicación de la respuesta es que verdad no es algo que se encuentra (preexistiéndonos), sino algo que se genera (generamos). «Verdad es lo que se cree de todo corazón y con toda el alma» (ib., p. 1008); es, por tanto, un producto de la fe, de la pasión.

Retornando la conocida distinción agustiana, cabe decir que lo único para Unamuno inaceptable es que se mienta –y no que se diga mentira, siempre que la intención sea honesta. Las tormentas existenciales de su más conocido *alter ego,* el párroco ateo Manuel Bueno, deben leerse tanto o más en este sentido: lo decisivo no es la incapacidad de creer del personaje o de su autor (meridianamente explícitas), sino la legitimidad de su defensa pública de una fe que no comparten. Por eso, porque la sinceridad no basta, Unamuno va a corregir su concepción de la verdad y proyectarla, con ayuda de William James pero sobre todo de su mentor inconfesable Friedrich Nietzsche, en el héroe hecho a su medida (y si no ya se encargará él de adaptarlo), el Caballero de la Fe y de los Leones, Nuestro Señor Don Quijote.

El episodio de la cueva de Montesinos, en la Segunda Parte de *Don Quijote,* constituye una auténtica piedra de toque de la concepción de

[4] *Ésta es, en el fondo, una herejía contra el Caballero mucho mayor que el pueril «¡Muera Don Quijote!»; también la afirmación previa de que Don Quijote «era un loco y que es siempre pésima consejera la locura» (p. 723). En su confesión de la* Vida, *la retractación será por ello contundente: «Pégame tu locura, Don Quijote mío, pégamela por entero»; «No quiero ser razonable según esa miserable razón que da de comer a los vividores; ¡enloquéceme, mi Don Quijote! / ¡Viva Don Quijote!» (p. 339).*

la verdad como sinceridad. La indisputada honestidad del Caballero encuentra aquí una resistencia extrema para su relato de lo visto en las profundidades; Sancho, que lleva tiempo desplegando una finura para distinguir digna de un jesuita, sentencia primero que «verdad debe decir mi señor» (puesto que, como explica poco después, «yo no creo que mi señor miente»), pero concluye sin embargo «lléveme Dios (...) si le creo cosa alguna»[5]. En una muestra de su avanzado estado de quijotización, propone como compromiso que quizá haya sido cosa de encantadores, a lo que su señor replica «Todo puede ser, Sancho» (este relativismo se introduce por primera vez en su discurso), «pero no es así, porque lo que yo he contado lo vi por mis propios ojos y lo toqué con mis propias manos». Sin embargo, la sombra de la duda va a dejar su huella en él. Cuando en el Capítulo XXV Sancho le pide que pregunte al mono adivino si es verdad lo que le pasó en la cueva, «que yo para mí tengo, con perdón de vuestra merced, que todo fue embeleco y mentira, o por lo menos, cosas soñadas» (distinción no menos fina, ya que cuestiona la verdad de los hechos, no la sinceridad de su relato), Don Quijote concede sorprendentemente que «todo podría ser», y que preguntará en efecto «puesto que me ha de quedar no sé qué de escrúpulo». Como el mono responde diplomáticamente que parte y parte, Don Quijote parece asumir la contaminación; en el Capítulo XXIX, cuando vuelve a discutirse sobre las verdades y mentiras de su visión, el narrador nos dice que «él se atenía más a las verdaderas que a las mentirosas, bien al revés de Sancho, que todas las tenía por la mesma nientira». No menos sorprendente es el efecto de la farsa que los duques organizan para proponer el desencantamiento de Dulcinea: Sancho, sobre cuyas mentiras muy conscientes reposa toda la trama, queda admirado «en ver que, a despecho de la verdad, querían que estuviese encantada Dulcinea»; Don Quijote, en cambio, «por no poder asegurarse si era verdad o no lo que le había pasado en la cueva de Montesinos» (Cap. XXXIV).

Que el Caballero dude de su propia visión no debería perturbar a un pensador como Unamuno, que eleva la duda a la categoría de divisa («Porque sólo los que dudan creen de verdad, y los que no dudan, ni sienten tentaciones contra su fe, no creen de verdad. La verdadera fe se mantiene de la duda», p. 233). Sin embargo, su comentario no toma en

[5] Don Quijote de la Mancha, II, *XXIII. Tratándose de un libro universal, citaré sólo por el capítulo correspondiente, sin la página; aclaro en todo caso que me baso en la edición de John Jay Allen para Cátedra, Madrid, 1990, por razón exclusiva de su especial accesibilidad.*

consideración estos escrúpulos de Don Quijote: la duda quijotesca que realmente le fascina es la expresada en el Capítulo LVIII de la Segunda Parte ante las figuras de los santos, hasta el punto de ser este pasaje el que inspiró su primer artículo sobre el héroe («¿Para qué afanarse? ¿Para qué todo ...?; «Quijotismo», V p. 708). Ya entonces apelaba a la locura como estímulo para el afán, y a Dulcinea como a «la estrella que conduce a la eternidad del esfuerzo» (p. 711). Con respecto a Montesinos, Unamuno no tiene dudas: «no sirve sino creer a Don Quijote, que siendo hombre incapaz de mentir, afirmó que lo por él contado lo vio con sus propios ojos y lo tocó con sus propias manos, y esto baste y aún sobre» (p. 248). Pero lo decisivo no va a ser el argumento de sinceridad, ni la comparación abiertamente blasfema que precede a lo anterior, sino la apelación a la eficacia de la visión que estalla en el capítulo siguiente: «El que estas y otras no menos asombrosas hazañas llevó a cabo, bien pudo ver en la cueva de Montesinos cuanto se le antojara ver en ella» (p. 254). En sí misma, esta vía de legitimación implica aquí un desvío arbitrario del texto cervantino: Don Quijote no vio tales visiones porque se le antojara, y admite incluso como hipótesis su falsedad –pero esto no es para Unamuno, digno de tenerse en cuenta. Lo que él busca es la conclusión de que «el efecto práctico es el único valedero de la verdad de una visión cualquiera» (p. 254). Y su lectura sí que encuentra un fundamento sólido en el Capítulo L de la Primera Parte, cuando, en su sustancioso diálogo con el canónigo sobre la verdad o mentira de los libros de caballerías, Don Quijote recurre abiertamente a un pragmatismo casi terapéutico: «Lea estos libros, y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere, y le mejora la condición, si acaso la tiene mala. De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos...» Es evidente que entre los efectos admirables de los libros de caballería no se cuentan la humildad ni la modestia (en su artículo apóstata de «¡Muera Don Quijote!» ya advertía nuestro autor contra «lo profundamente anticristiano del ideal caballeresco», V, 715), pero el catálogo resulta suficientemente impresionante. «¡Suprema razón!», exclama ahora Unamuno[6]. Desde esta forma un tanto peculiar, voluntarista e individual, de prag-

[6] *Y en lo que sigue arriesga aún otra provocación blasfematoria e inusitada: «Suprema razón que no podía rechazar el canónigo, pues sabía bien que de haber hecho a los hombres humildes, mansos, caritativos y prontos a sufrir hasta la muerte se deduce la verdad de las leyendas que los hacen tales. Y si no los hacen así, entonces son mentiras y no verdad las leyendas» (pp. 215-216).*

matismo va a desarrollar la concepción de la verdad característica de su programa quijotesco.

Regresemos ahora a otro pasaje básico de la novela de Cervantes. Es el Capítulo XXXI de la Primera Parte, cuando Don Quijote, ganado ya para la causa imaginaria de la princesa Micomicona, se decide por fin a interrogar a su escudero sobre su embajada a Dulcinea (con ansiedad perfectamente comprensible, después de tres días de ayuno y zapatetas). Sancho, que no sólo no ha visto a Dulcinea sino que se ha sumado a la conspiración del cura y el barbero, despliega una ficción plena de realismo –inspirada, no en la dama ideal de su señor, sino en la rústica y hombruna Aldonza. El pasaje supone otra vuelta de tuerca del quijotismo, puesto que el Caballero idealiza aquí y transforma, no la realidad empírica inmediata, sino un relato que improvisa Sancho y que además es mentiroso. Quizá por ello, la exégesis devota de Unamuno va a encontrar en él «la íntima esencia del quijotismo en cuanto doctrina del conocimiento», formulándola por de pronto con este principio: «No es la inteligencia sino la voluntad la que nos hace el mundo» (p. 188). La fórmula remite inevitablemente a Schopenhauer, pero la referencia implícita en todo este asunto es Nietzsche, que es quien eleva la estetización consciente a máxima programática[7]. «Así pues, aquel que quiere idealizar su vida debe no querer verla demasiado exactamente y retraer su mirada en un hechizo», dice Nietzsche: el principio le viene como anillo al dedo a Don Quijote. Lo que Unamuno va a querer acentuar es sobre todo el componente vitalista (que está ya en Nietzsche)[8] y pragmatista (buen conocedor de Nietzsche –pese a sus furibundas e insinceras negaciones– lo era también de William James): el arte no le interesaba tanto como la (super)vivencia. Por eso va a brindar, a cuenta de la obstinación idealizante de su héroe en este Capítulo XXXI, su más despendolada y radical versión de una teoría vitalista de la verdad.

«En este mundo todo es verdad y es mentira todo.[9] Todo es verdad, en cuanto alimenta generosos anhelos y pare obras fecundas; todo es

[7] *«Un medio capital para facilitarse la vida es idealizar todos los sucesos de ésta», proclama sin ambages en* Menschliches, Allzumenschliches I, *279 (en* Sämtliche Werke, *Colli-Montinari, Berlin, DTV-Walter de Gruyter, 1999, Band 2, p. 229; la traducción, como en adelante, es mía). Unamuno cita a ambos pensadores alemanes en la* Vida, *y a los dos despectivamente: a Schopenhauer en la p. 313 (como "el tudesco"); a Nietzsche (con su nombre) en la 327.*

[8] *La tarea del arte es «ante todo y primeramente embellecer la vida»; se trata de «dar a la vida y a la acción la mayor profundidad y significación posibles»* (Menschliches, Allzumenschliches II, *174 y* I, *6,* ib., *pp. 453 y 28).*

[9] *En su contexto inmediato, la afirmación corrige la conocida copla de Campoamor; pero en su contexto más amplio, desde luego, responde a la pregunta repetida a lo largo y ancho del Quijote.*

mentira mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles. Por sus frutos conoceréis a los hombres y a las cosas. Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleve a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o aumentar vida, ¿para qué queréis más pruebas de mi fe? Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas. Si caminando moribundo de sed ves una visión de eso que llamamos agua y te abalanzas a ella y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad. Verdad es lo que moviéndonos a obrar de un modo o de otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito» (pp. 188-189).

Como dirá más adelante, «el consuelo, por ser consuelo, ha de ser verdad» (p. 215). Conviene matizar que este consuelo es ante todo un resultado, y no el móvil para la verdad: aunque en sus posteriores obras religiosas Unamuno coquetea con cierto existencialismo *avant la lettre,* lo que está en juego aquí, en este su libro mejor y más auténtico, no es una terapéutica contra la angustia. La legitimación pragmática de la verdad se manifiesta *a posteriori,* pero viene dada *a priori,* por la autenticidad y virulencia de su impulso fundador. *Vida de Don Quijote y Sancho* es schopenhaueriana y nietzscheana porque exalta, sobre todo, una efusión inevitable y gratuita de la voluntad. El pragmatismo que atribuyo aquí Unamuno no ha de confundirse con practicidades acomodaticias, que sólo buscan la complicidad adaptativa con lo establecido: ésta es precisamente la actitud que tantas veces va a irritarle en Sancho, ese *sanchopancismo* que requiere establecer la causa de los ruidos antes de atreverse a dar un paso.[10] Sancho es cobarde y práctico, a diferencia de su amo. Cuando Unamuno opone a la visión de Don Quijote en Montesinos las mentiras de Sancho tras su imaginario vuelo en Clavileño, halla el factor diferencial precisamente en el valor del Caballero y en la cobardía de su escudero: Don Quijote bajó a la cueva «lleno de coraje y denuedo», mientras que Sancho «montó en Clavileño aterido de miedo y con lágrimas en los ojos y no muy de su voluntad. Y así como el valor es el padre de las visiones, así la cobardía es la madre de los embustes» (p. 279).

Unamuno (de quien diría luego Ortega que era, «como hombre, de un coraje sin límites»)[11] admira de manera muy especial este valor de

[10] *Así en la aventura de los batanes: v. el comentario de Unamuno en la p. 155.*

[11] *«En la muerte de Unamuno»,* Obras Completas, *Vol. V, Madrid, Revista de Occidente, 195 8, p. 265.*

Don Quijote. Pero por encima de su coraje físico, es su tesón moral lo que le admira; por encima de lances y aventuras, espectaculares como la de los leones, lo que suscita sus elogios más desaforados es esa capacidad característica de Don Quijote de sostener, frente a lo establecido, su verdad. Cuando, en ese pasaje inolvidable del Capítulo XLV de la Primera Parte, Don Quijote afirma ante la nutrida concurrencia como su única certeza que el objeto disputado es yelmo[12], el comentario de Unamuno alcanza casi tintes exaltados: «Así, así, mi señor Don Quijote, así; es el valor descarado de afirmar en voz alta y a la vista de todos y de defender con la propia vida la afirmación, lo que crea las verdades todas. Las cosas son tanto más verdaderas cuanto más creídas, y no es la inteligencia, sino la voluntad, la que las impone» (p. 201). El pasaje es particularmente apropiado, puesto que, para asombro e indignación del barbero realista y los criados de don Luis, todos los que acompañan a Don Quijote corroboran que están ante un yelmo (la excepción es reveladoramente Sancho, que en otra muestra de su afán conciliador propone el *baciyelmo;* esto le cuesta, desde luego, la regañina de Unamuno, para quien «no hay baciyelmo que valga» y podrá ser bacía o yelmo, *«según quien de él se sirva»* –cursiva mía–, «pero lo que no puede ni debe ser, por mucho que se le quite o se le añada, es baciyelmo», p. 202). Como a esto sigue una pelea multitudinaria, el regocijo del exégeta es completo al ver a los burladores «quijotizados a su despecho mismo, y metidos en pendencia y luchando a brazo partido por defender la fe del Caballero, aun sin compartirla. Seguro estoy, aunque Cervantes no nos lo cuenta, seguro estoy de que después de la tunda dada y recibida empezaron los partidarios del Caballero, los quijotanos o yelmistas, a dudar de que la bacía lo fuera y a empezar a creer que fuese el yelmo de Mambrino, pues con sus costillas habían sostenido tal credo» (p. 203). La hipótesis recibe un fundamento sólido de la psicología social; como dirá el propio Unamuno en «El sepulcro de Don Quijote» (artículo de 1906 añadido como prólogo a la segunda edición de la *Vida*), «una locura cualquiera deja de serlo en cuanto se hace co-

[12] *El episodio es casi una parodia anticipada de Descartes. En este castillo encantado, dice el Caballero, «no me atrevo a decir afirmativamente ninguna cosa de lo que acerca de lo que en él se contiene se preguntare». Eso sí, que el objeto en cuestión es yelmo lo afirma tajantemente; de todo lo demás «no me atrevo a dar sentencia difinitiva: sólo lo dejo al buen parecer de vuestras mercedes. Quizá por no ser armados caballeros como yo lo soy, no tendrán que ver con vuestras mercedes los encantamentos deste lugar, y tendrán los entendimientos libres, y podrán juzgar de las cosas deste castillo como ellas son real y verdaderamente, y no como a mí me parecían».*

lectiva» (p. 75)[13]. Pero aquí, en todo caso, le permite concluir que «en pocas aventuras se nos aparece Don Quijote más grande que en ésta en que impone su fe a los que se burlan de ella y los lleva a defenderla a puñetazos y a coces y a sufrir por ella». «¿Y a qué se debió ello? No a otra cosa sino a, su valor de afirmar delante de todos que aquella bacía, que como tal la veía él, lo mismo que los demás, con los ojos de la cara, era el yelmo de Mambrino, pues le hacía oficio de semejante yelmo» (p. 203)[14].

Aquí Unamuno hace alusión a uno de los aspectos más audaces de su lectura: es su convencimiento, explicitado luego, de que «con los ojos de la cara» Don Quijote veía la bacía como tal. La «locura» del Caballero, entonces, no es el producto de un trastorno perceptivo: es una gratuita disidencia de la voluntad. «Y no nos quepa duda de que con los ojos de la cara Don Quijote vio los molinos como tales molinos y las ventas como ventas y de que allá, en su fuero interno, reconocía la realidad del mundo aparencial –aunque una realidad aparencial también– en que ponía el mundo sustancial de su fe» (pp. 234-235). Esta interpretación, una vez más, es cuando menos discutible en relación al texto de Cervantes: después de acuchillar con saña las figuras del retablo de Maese Pedro, Don Quijote va a disculparse con la consabida apelación a los encantadores, que «no hacen sino ponerme las figuras como ellas son delante de los ojos, y luego me las mudan y truecan en las que ellos quieren. *Real y verdaderamente os digo,* señores que me oís, *que a mi me pareció todo lo que aquí ha pasado que pasaba al pie de la letra*» (p. 231, cursivas mías). Pero Unamuno guarda con el texto de Cervantes aproximadamente la misma relación que atribuye a Don Quijote con la realidad empírica: la consciencia de su desviación es

[13] *Enlazando con Nietzsche en su temprano y genial* Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: *«¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en fin, una suma de relaciones humanas que fueron poética y retóricamente intensificadas, transmitidas, adornadas, y que tras uso prolongado le parecen firmes, vinculantes y canónicas a un pueblo: las verdades son ilusiones de las que hemos olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y ya no tienen fuerza sensorial, monedas que han perdido su efigie y cuentan ya sólo como metal y no como monedas».* Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne, *en* Sämtiche Werke, *Band 1, pp. 880-881.*

[14] *Aunque los avatares biográficos de un autor no tienen por qué coincidir siempre con su pensamiento público (al menos no suelen hacerlo), es difícil no recordar aquí la quijotesca escena de Unamuno anciano ante Millán Astray y sus secuaces en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, en el Día de la Raza del nefando año 36. Después de haber declarado con contumacia que el Alzamiento era el yelmo de Mambrino, el veterano liberal tuvo el coraje y la decencia de rectificar y de exhortar a los presentes contra la bacía sanguinolenta en que consistía. Unamuno pudo ser muchas cosas, pero como hombre tuvo (bien lo dijo Ortega) una virtud inhabitual entre «filósofos»: era un valiente.*

esencial a su interpretación. Por eso volverá a la carga en otro artículo de apología quijotesca de 1914: Don Quijote «sabía muy bien que los molinos de viento eran molinos y no gigantes (...). Quería que lo fuesen, y acometía su empresa buscando heroicamente lo que el mundo creía derrota y no lo era». Insiste en que percibía bien: «veía que los molinos eran molinos y no gigantes; pero a él se le antojaban que fuesen esto y no aquello, y como a tales los trató. *Su heroica locura, su locura sublime, no arrancaba de la perceptiva ni de la razón; arrancaba de la. voluntad*» (III, pp. 737-738; cursiva mía). El quijotismo de Unamuno es, así pues, ante todo un voluntarismo: incluso el componente pragmático queda bastante regalado en este último artículo, donde afirma que «nuestro heroico Caballero de la Derrota quería que el mundo fuese como él creía que debe ser y no como era. Y por eso supo ser vencido, que es, después de la de saber ser pobre, la más elevada sabiduría» (p. 738).

La determinación enérgica de su voluntarismo es decisiva. Esto no contradice en absoluto la reivindicación unamuniana de la duda, ni su apología de la contradicción: es justamente la energía de la voluntad –frente a la contundencia no menor de la razón que ve sus límites– la que despliega el fértil campo agónico para Unamuno. Por eso va a decir que «en mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia (...) consiste la fe fecunda y salvadora» (p. 234). La fe reivindicada tan prolijamente a lo largo y ancho de *Del sentimiento trágico de la vida* es quijotesca no sólo por oponerse a la razón, sino por su empecinamiento en ello, por su valentía. En este sentido, es hora ya de revisar el juicio crítico tan extendido que encumbra la tardía novelita *San Manuel Bueno, Mártir* (1931) no sólo como la obra maestra de su autor, juicio ya de por sí descabellado), sino como la más auténtica. Si los lectores católicos (que son los que, con admirable constancia, han continuado siendo fieles a Unamuno en décadas poco propicias, al parecer teniéndole por una especie de hijo pródigo y hereje de familia) –necesitaban del protagonista de esta historia para convencerse al fin de que su autor no creyó nunca, habrá que respetar sus escrúpulos íntimos– pero lo cierto es que el conflicto del párroco de Valverde de Lucerna arranca de su falta de sinceridad y valentía: precisamente las virtudes que ensalza Unamuno en Don Quijote. Es muy dudoso que la identificación unamuniana con su personaje tenga algo que ver con la labor evangelizadora de éste: sus tomas de postura públicas en torno al cristianismo fueron, en el mejor de los casos, heterodoxas, y más encaminadas a agitar conciencias; la idea de una comunidad de fe como la

imaginada en esta novelita, con sus tintes más bien retrógrados y hasta inquietantes, fue siempre ajena a las tendencias anarquistas de su autor[15]. *San Manuel Bueno* es, más que una obra de madurez, una obra de vejez: trasluce ya un cansancio y una búsqueda acomodaticia del consuelo que la acercan más al cura y barbero que al heroico Caballero de la Fe y de los Leones. Quien busque al Unamuno auténtico, al *excitator Hispaniae* (como lo caracterizó con expresión feliz Ernst Robert Curtius)[16] lo encontrará más bien en sus artículos de la primera década del siglo XX y en su verdadera obra maestra, la *Vida de Don Quijote y Sancho.*

Como comentario a la novela de Cervantes, la *Vida* ostenta una característica central al pensamiento de Unamuno: la arbitrariedad. Curiosamente, suele cargársela en la cuenta de sus defectos, cuando lo cierto es que es una de sus opciones más explícitas y consecuentes con sus postulados epistemológicos. Que todo conocimiento es en cierto modo arbitrario no debería constituir, a estas alturas, una formulación tan sorprendente: no son tan sólo «locos» como Don Quijote o Nietzsche quienes lo sostienen. La ciencia ha comprendido hace ya tiempo que sus descripciones del mundo fenoménico son ante todo ficciones operativas, «un proyecto para unificaciones posibles que tiene que irse verificando en su uso y en su aplicación al material empírico»[17] (lo mismo que la quijotesca verdad unamuniana tiene que verificarse en su capacidad de generar vida o valor de vida). Unamuno no hace sino extraer las consecuencias más radicales del giro subjetivista de la teoría del conocimiento y del postulado de la hermeneuticidad de la experiencia; lo propio de él sería, en todo caso, el inequívoco deleite en la provocación con el que lo formula. Si en un alarde de romanticismo vinculaba, en «El sepulcro de Don Quijote» que sirve de prólogo a la *Vida,* pasión y fecundidad verdadera («Procura vivir en continuo vértigo pasional, dominado por una pasión cualquiera. Sólo los apasionados llevan a cabo obras verdaderamente duraderas y fecundas», p. 81), en el pasaje ya citado de «Sobre la europeización» (también de 1906)

[15] *Incluso es significativo que el mito de la Edad Media, tan caro a los nostálgicos de una «comunidad de fe», adquiera una significación exactamente contraria en Unamuno: «cada cual tiene tanto derecho como Cervantes o como yo a decir lo que le dé la gana; y si así se arma una algarabía en que nadie se entiende y volvemos al bendito y bienaventurado anarquismo intelectual medioeval, tanto mejor» (III, p. 925).*

[16] *«Unamuno», en* Kritische Essays zur europäischen Literatur, *Bern, A. Francke Verlag, 1950, p. 245.*

[17] *Ernst Cassirer,* Filosofía de las formas simbólicas, *Vol. III, México, FCE, 1973, p. 552.*

aporta la formulación despendolada del método de la pasión: «La arbitrariedad, la afirmación cortante porque sí, porque lo quiero, porque lo necesito, la creación de nuestra verdad vital –verdad es lo que nos hace vivir–, es el método de la pasión» (III, p. 1125).

En este sentido, su arbitraria interpretación del texto de Cervantes no sólo es muy consciente, sino enteramente consecuente con los planteamientos epistemológicos que constituyen el núcleo filosófico de *Vida de Don Quijote y Sancho.* Las objeciones que se le hacen achacándole excesivas libertades con el texto no dejan por ello de ser legítimas, pero parecen ignorar su carácter deliberado: sería como reprocharle a Schopenhauer que no tenga en cuenta a Dios en su sistema. Una y otra vez, Unamuno se siente obligado a recordar su opción hermenéutica: «no me ha inquietado lo que Cervantes quisiera decir en su *Quijote;* me basta con lo que veo en él» (III, p. 1134); «no pretendí desentrañar lo que Cervantes quiso decir en él, cosa que me tiene sin cuidado, sino lo que yo en él veo y me sugiere» (V, p. 759). En la *Vida* despliega incluso, por, momentos, un desdén por Cervantes que alcanza su punto más cruel en este ataque a su línea de flotación: «¿no hemos de tener nosotros por el milagro mayor de Don Quijote el que hubiese hecho escribir la historia de su vida a un hombre que, como Cervantes, mostró en sus demás trabajos la endeblez de su ingenio y cuán por debajo estaba, en el orden natural de las cosas, de lo que para contar las hazañas del Ingenioso Hidalgo, y tal como él las contó, se requería?» (p. 379). Es difícil saber lo que entendía aquí Unamuno por «el orden natural de las cosas»; el punto fuerte de su argumentación es que, a la vista de bodrios como la *Galatea,* con el *Quijote* Cervantes «se sobrepujó con mucho a sí mismo». Pero el giro realmente provocador llega a continuación, cuando concluye «que el historiador arábigo Cide Hamete Benengeli no es puro recurso literario, sino que encubre una profunda verdad»: que alguien dictó el texto a Cervantes (p. 380). ¿Y quién podía ser ese alguien sino el propio Don Quijote?

En un pasaje de inusual comedimiento (en «Sobre el quijotismo de Cervantes», 1915), Unamuno vuelve sobre el tema y matiza un tanto su afán provocador. Concede aquí que «exageré acaso por vía de paradoja y para mejor revelar el idealismo que la informa, mi culto a Don Quijote a expensas de Cervantes. Era mi objeto mostrar que lo real, lo duradero, lo eterno, es la obra de uno. El mismo Cervantes comentó lo de que cada uno es hijo de sus obras, y así podemos decir que más bien que Don Quijote es hijo de Cervantes, Cervantes es hijo de Don Quijo-

te» (V, p. 741). En esta versión moderada de sus postulados, Unamuno coincide con Montaigne (que fue el primero en ver que «no he hecho mi libro más de lo que mi libro me ha hecho»)[18] y por supuesto con toda la hermenéutica moderna. «Recuerdo el asombro y hasta la indignación que les causó a algunos el que afirmase yo hace algunos años que alcanzaba a ver en el *Quijote* perspectivas e intenciones que su autor no vio, así como creo que en mis obras podrán muchos ver muchas cosas que yo no veo en ellas. Porque ni mis obras, aunque las haya yo escrito, son mías sólo; ni el *Quijote* era sólo de Cervantes» (V, p. 761). Que la riqueza de una obra desborda con mucho la limitada perspectiva de su autor es hoy comunmente aceptado; que uno de los primeros en dejarlo claro fuera, en el siglo XX, uno de los autores más furibundamente egocéntricos de la historia de las letras, redobla el mérito de éste. Cuando en su prólogo a la tercera edición de la *Vida* (1928) Unamuno reitera la independencia de Don Quijote y Sancho con respecto a Cervantes, atribuye la misma independencia a «aquel Augusto Pérez de mi novela *Niebla,* al que creí haber dado vida para darle después muerte, contra lo que él, y con razón, protestaba» (p. 69). A la vista de aquel inolvidable diálogo de su mejor novela, esta rectificación marginal, escondida en un prólogo tardío, constituye uno de los puntos álgidos de la honestidad y consecuencia de Unamuno como pensador.

Pero Unamuno –que tras su aspecto lúgubre albergaba un humorista esplendoroso– recurre también a otro tipo de argumentos para defender sus lecturas quijotescas. En la misma página en que concede razón póstuma a su pobre Augusto Pérez (concediéndole así, en el fondo, la vida eterna que le disputara), Unamuno nos participa que él tiene el texto arábigo original de Cide Hamete Benengeli, y que, merced a sus básicamente imaginarios conocimientos de árabe, ha comprobado en él que su lectura, y no la de Cervantes, es la fiel. Confieso mi predilección por este registro arbitrario de Unamuno. Al fin y al cabo, él ya advertía que los bachilleres, curas y demás ralea que usurpan el legado quijotesco son hábiles en razones, pero que «a estas razones hay que contestar con insultos, con pedradas, con gritos de pasión, con botes de lanza. No hay que razonar con ellos. Si tratas de razonar frente a sus razones está[s] perdido» (p. 73). El Unamuno desaforado (el más original y divertido) extrema las posturas y las ironiza: pero no para que el lector concluya que sus arbitrariedades son caprichos peregrinos, sino para

[18] Ensayos II, *XVIII, Ed. de Dolores Picazo y Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 1993, p. 416.*

dejar bien claro que el método de conocimiento pasional tampoco tiene autoridad para reivindicar la última palabra. Toda interpretación es arbitraria: no menos la de Unamuno mismo. Su consecuencia en esto –no puedo dejar de repetirlo– es encomiable: «¿Qué me importa que no leas, lector, lo que yo quise poner en ella si es que lees lo que te enciende en vida?» (*Cómo se hace una novela,* X, p. 844). La libertad hermenéutica que él reclama para sí la hace extensiva a todos los lectores. Y al haber escogido, como base para su comentario, la novela perspectivista por antonomasia, halla el campo abonado para su anarquismo epistemológico[19].

Más que en la asténica bibliografía secundaria, los lectores inquietos pueden hallar una brillante ilustración de los planteamientos hermenéuticos unamunianos en la desopilante novela de Vladimir Nabokov, *Pálido fuego.* Lector desviacionista y crítico con el *Quijote* él mismo[20], el genial novelista rusoamericano lleva aquí a sus últimas consecuencias la arbitrariedad como método de lectura. Presentada en principio como comentario al poema que le da su título (y malévolamente como parodia de tantas ediciones anotadas), *Pálido fuego* despliega una auténtica novela por obra y gracia de su editor y exégeta Charles Kinbote, identidad académica en el exilio del fantástico rey de Zembla. La prosa colorista de este espléndido chiflado, su sensibilidad hacia el paisaje nórdico y adolescente, su deslumbrante delirio paranoide, nos hacen olvidar muy pronto el texto comentado, que deviene mero pretexto para su gratuita egolatría. Extremado en la desvergüenza irresistible del zemblano, el pensamiento unamuniano se resume en ese pragmatismo

[19] *«Dios entregó el mundo a las disputas de los hombres, y es inevitable que a unos parezca bacía lo que a otros yelmo de Mambrino». «Cada cual tiene derecho de admirar el* Quijote *a su manera, y de razonar los fundamentos de su admiración, por muy lejanos que éstos parezcan del común sentir de la crítica y aun de la letra de la obra. (...) cada cual es dueño de leer y entender el* Quijote *a su modo». Las citas no son de Unamuno, sino de alguien tan poco sospechoso de relativismo postmoderno como su admirado maestro (y guardián de la ortodoxia) Marcelino Menéndez y Pelayo (de* Páginas cervantinas (Antología), *Madrid, Atlas, 1959, p. 28).*

[20] *Frente al pastoral coro crítico que exalta su «amabilidad» y «tolerancia», Nabokov encontraba en la novela de Cervantes «una verdadera enciclopedia de la crueldad»* (Lectures on Don Quixote, *Ed. by Fredson Bowers, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983, p. 52; «considerar este libro bárbaro y amargo como ejemplo de lo humano y lo humorístico es una actitud y un juicio fuera de lugar», pp. 75s). Al igual que Unamuno, Nabokov estaba proyectando sus propias obsesiones: por eso hallaba dimensiones nuevas en el libro. Para el tema de la crueldad y su exorcismo en Nabokov (cuyos mejores personajes son exquisitos egoístas), v. el magnífico artículo de Richard Rorty en* Contingencia, ironía y solidaridad, *Barcelona, Paidós, 1991. No es casualidad que sea el propio Rorty quien, siguiendo a Kundera, ha desarrollado la lectura del* Quijote *como* la novela de la democracia: *v. para ello su artículo sobre Kundera en* Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, *Barcelona, Paidós, 1993.*

vital (y también lúdico) de la hermenéutica: ¿qué importa la fidelidad, si mi lectura me da vida? Charles Kinbote, como Don Quijote, es indudablemente un «loco» (si Cervantes quiso efectivamente parodiar las novelas de caballerías, Nabokov quiso parodiar otro subgénero: las notas filológicas): ¿qué significa esto con respecto a su verdad? Unamuno responde, como siempre, con atrevimiento: «Estar loco se dice que es haber perdido la razón. La razón, pero no la verdad, porque hay locos que dicen las verdades que los demás callan por no ser ni racional ni razonable decirlas, y por eso se dice que están locos. ¿Y qué es la razón? La razón es aquello en que estamos todos de acuerdo, todos o por lo menos la mayoría. La verdad es otra cosa, la razón es social; *la verdad, de ordinario, es completamente individual,* personal e incomunicable» (*Cómo se hace una novela,* X, p. 873; cursiva mía). Cuando Unamuno emplaza a que cada uno diga su verdad, no le preocupan la diversidad ni los conflictos resultantes: considera, por contra, que «ésa es la manera de empezar a entendernos de veras» (III, p. 925). Cabría incluso sostener que sólo en un mundo plural, donde cada uno debe contrastar a cada paso sus verdades, adquieren éstas validez y legitimación vital: ése sería el mundo cuya posibilidad, al menos, inaugura el *Quijote*[21].

Llegados a este punto, es obligado comentar cómo, para Unamuno, el espíritu quijotesco se deriva del afán que toda la crítica tradicional le ha atribuido a él como caballo de batalla más característico: la sed de inmortalidad. Ya en artículos previos de 1902 y 1903 definía como el «fondo del quijotismo» el *erostratismo,* «el ansia loca de, inmortalidaU (III, pp. 725s); apuntaba también que «el mismo Cervantes anheló la perpetuidad de su nombre y fama» (III, p. 730). Ambas afirmaciones

[21] *En su clásico e imprescindible estudio «Linguistic perspectivism in the* Don Quijote» *(recogido en* Linguistics and Literary History, *Princeton University Press, 1970), Leo Spitzer distingue entre el obvio perspectivismo que domina entre los personajes de la trama y un punto de vista transcendente, ajeno a esos relativismos, en el que se situaría Cervantes (aunque él mismo concede que este punto de vista privilegiado «no siempre se deja claro al lector», p. 50). Pero no me convence en absoluto su propuesta de que el verdadero héroe de la novela sería por ello Cervantes mismo (p. 69), elevándose como artista a una omnisciencia cuasi divina (p. 73). Aun concediendo que ése pueda haber sido el propósito de Cervantes (para lo cual valdría ese desdén con que Unamuno lo despacha: «no me interesa ni mucho ni poco lo que este buen hidalgo pensara al escribir su obra, ni lo que quiso decir en ella», III, p. 911), ¿quién encuentra hoy en la novela un tal punto de vista transcendente? Igual que en tiempos de Cervantes, sólo quien lo* presupone. *La lectura de Spitzer sirve para explicar cómo un católico sincero se justificaba el ser autor de un libro tan relativista. Pero Cervantes mismo hubo de ser consciente de que, como autor, lo había sido todo menos omnisciente: la genialidad del libro deriva precisamente de su ser, estructuralmente, una chapuza, particularmente en su Primera Parte.*

aparecen bien fundadas en el texto: efectivamente, Cervantes hace gala de un justificado orgullo en el final de la novela, mientras que Don Quijote decide hacerse caballero andante «para aumento de su nombre y fama». También cuando, vencido y deprimido, considera la posibilidad de hacerse pastor junto con Sancho, estima que con ello «podremos hacernos eternos y famosos, no sólo en los presentes, sino en los venideros siglos» (Cap. LXVII de la Segunda Parte). Lo que ya tiene un inequívoco regusto unamuniano es la encendida versión con que éste, en la *Vida,* introduce el tema cuando comenta este pasaje. «El ansia de gloria y de renombre es el espíritu íntimo del quijotismo, su esencia y su razón de ser (...). El toque está en dejar nombre por los siglos, en vivir en la memoria de las gentes. ¡El toque está en no morir! ¡En no morir! ¡No morir! Ésta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca. ¡No morir!, ¡no morir! Ansia de vida; ansia de vida eterna es la que te dio vida inmortal, mi señor Don Quijote; el sueño de tu vida fue y es sueño de no morir» (p. 342).

Descontando la exaltación característica, la lectura presenta un par de problemas –o de saltos arbitrarios– que son la aportación estrictamente unamuniana. En primer lugar, reconocer el indudable afán de gloria de Don Quijote no supone automáticamente elevarlo a «su esencia y su razón de ser»: se trata de un rasgo quizá definitorio, pero no excluyente. Reducir el quijotismo a erostratismo implica empobrecerlo y relegar su rasgo más propio y diferencial, que es su valor en oponerse con tenacidad a la realidad establecida (como Unamuno mismo ha sostenido en su comentario)[22]. En segundo lugar, es muy distinto «dejar nombre y fama» y «no morir»: lo segundo puede valer como metáfora de lo primero, pero si con la tal metáfora Unamuno está pretendiendo colarnos la fe en la inmortalidad de la carne y el pavor a la muerte física que le han hecho famoso en libros como *Del sentimiento trágico de la vida,* entonces su arbitraria proyección en Don Quijote es evidente (del Caballero puede decirse, precisamente, que no teme a la muerte). Todo lo cual es muy legítimo, pero lleva a un nuevo problema.

[22] *Unamuno encuentra un punto importante a su favor en el proyecto pastoril: efectivamente, puede decir que «Con tal de no morir cambiabas tu profesión de caballero andante por la de pastor endechante» (p. 342). Pero no hay que olvidar que el proyecto de hacerse pastor es un sustitutivo en la derrota, y que lo mismo que el original de restaurar la andante caballería, implica una interpretación idealizante y anacrónica de la realidad. Entiendo que* esto *es lo característico del quijotismo: erostratistas hay muchos, y por vías bastante menos nobles que los del Caballero. Sospecho que, en la época de la televisión de masas, Unamuno habría matizado mucho sus tesis sobre el «cobrarse eterno nombre y fama».*

Que Unamuno, como hombre, estaba obsesionado por la muerte es algo bien sabido. La cuestión es que sus estrategias personales de consuelo han originado cierta confusión sobre la aportación real de su pensamiento. Porque si bien es cierto que en su libro más famoso llega a despreciar los sucedáneos de inmortalidad como la gloria (y reclama la versión fuerte e individual, la resurrección personal en carne y en espíritu), la línea de argumentación más sólida y más consecuente a lo largo de su obra no es la religiosa, sino la hermenéutica. Y lo es porque permite sin problemas integrar aquélla, mientras que la primera, tal como Unamuno la presenta, no nos dice nada sobre las cuestiones no soteriológicas. Bajo una concepción de la verdad como arbitrario afán de vida –que es la derivación unamuniana del esteticismo vitalista nietzscheano y de su radical perspectivismo epistemológico– la aspiración a una fe cristiana es tan legítima como cualquier otro proyecto personal que exalte la vitalidad del hombre[23], y todos los ensayos de inmortalidad unamunianos aparecen como equivalentes en un mismo plano de verdad. Ésta es la radical aportación de nuestro autor. Se le ha querido ver como un pensador fundamentalmente religioso, que es lo que no es ni puede ser: su idea de la fe es herética por ser pragmática e instrumental (parafraseando el famoso soneto anónimo, puede decirse que lo que mueve a Unamuno a querer a Dios es exactamente el cielo que le tiene prometido – la inmortalidad personal). Lo que Unamuno aporta al pensamiento religioso es un desvelamiento antropomórfico más radical que el feuerbachiano: la fe sería estrictamente un producto de la voluntad para uso personal (esto, para el sediento de inmortalidad voluntarista, constituye su valor y su grandeza). Pero, junto a la religiosa, hay otras formas de inmortalidad en Unamuno, cuya condena coyuntural en *Del sentimiento trágico de la vida* no debería hacemos olvidar. Y la más consecuente es la que enlaza al narrador Cervantes con el comentador Unamuno: la alcanzada al ligar la propia peripecia con la de la obra. «Nuestra obra es nuestro espíritu y mi obra soy yo mismo que me estoy haciendo día a día y siglo a siglo, como tu obra eres tú mismo, lector, que te estás haciendo momento a momento».

[23] *Precisamente aquí se encuentra la notoria discrepancia entre Unamuno y Nietzsche, dado que éste ve en la tendencia ascética del cristianismo una* fuerza contra la vida, *mientras que nuestro atribulado quijotista opta por aferrarse a su promesa de una vida eterna. Obviamente, ambos autores están hablando aquí de cosas diferentes. En «La causa del quijotismo», Unamuno atribuye a los españoles un insospechado amor a la vida que paradójicamente «ahoga en nosotros el goce de vivir», por quererla eterna (III, p. 731); Zaratustra también ama la eternidad, pero la busca en una dimensión inmanentista de* profundidad, *y no en una prolongación en* otra *vida.*

«Somos nuestra propia obra. Cada uno es hijo de sus obras, quedó dicho, y lo repitió Cervantes, hijo del *Quijote*» (*Cómo se hace una novela,* X, p. 910).

Como autor de comentarios, Unamuno despliega potenciales de interpretación; igualmente, al hacerlo, se abandona a sus propios potenciales de interpretación en sus lectores, y tiene la honestidad de reconocer que no puede pedirles más «fidelidad» que la que él mismo ha dedicado al narrador Cervantes: el valor de cada interpretación no reside en esa supuesta «fidelidad», sino en su índice de generación de vida y fe de vida. Leído y comentado, Unamuno alcanza una variante de inmortalidad, como su héroe Don Quijote. Quizá no fuera ésta la variante más satisfactoria para alguien enamorado tan apasionadamente de su yo, pero no cabe duda de que el eco que suscita algo retiene de su virulencia. Tampoco cabe esperar mucho más: al fin y al cabo, «así es el mundo, y la vida. Comentarios de comentarios y otra vez más comentarios». «Todo son las cajitas, los ensueños. Y lo verdaderamente novelesco es cómo se hace una novela» (X, p. 853). Unamuno quería creer que la apasionada vibración que recorre su obra era un emplazamiento general a cada cual para que escriba su novela: «les llevo a que se vayan haciendo su propia novela, la novela que es la vida de cada uno de ellos. Y desgraciados si no tienen novela. Si tu vida, lector, no es una novela, una ficción divina, un ensueño de eternidad, entonces deja estas páginas, no me sigas leyendo» (*ib.*, p. 852). También creía que «no puede contar tu vida, ni puede explicarla ni comentarla, señor mío Don Quijote, sino quien esté tocado de tu misma locura de no morir» (p. 382). ¿Cómo, si no, iba a perpetuarse su lectura?

Habiendo comprendido que la realidad es hermenéutica (o dicho de otro modo, que no hay sino balances de interpretaciones), Unamuno saca la conclusión pragmática que puede resumirse en esta máxima de Marvin Harris: «En la vida, como en cualquier otra partida cuyo resultado depende tanto de la suerte como de la habilidad, la respuesta racional en caso de desventaja consiste en luchar con más vehemencia»[24]. Frente a los bachilleres, curas y barberos desnudó Unamuno, como su mejor espada, una de las más radicales teorías de la verdad de nuestra era postmoderna (que Don Quijote, como antes Montaigne, anticipara en cierto modo). Frente a politicastros y dictadorzuelos derrochó un coraje quijotesco, insoslayable incluso bajo sus obcecaciones y cegueras.

[24] Caníbales y reyes, *Barcelona, Argos, 1983, p. 259.*

Y, consecuente con sus postulados, quiso oponer la misma tozudez a su enemigo más temible e íntimo (al tiempo que genérico y vulgar): a la amenaza de la muerte. Su pensamiento y su obra entera los recorre la constante aspiración a convencerse de que a los ateos «no les mata el deseo de sobrevivir la convicción de la imposibilidad de que se realice, sino que es, por el contrario, su poco fuerte deseo de sobrevivir lo que les priva de la fe de conseguirlo» (III, p. 731). Como buen bilbaíno, terminaba por reducirlo todo a un problema de determinación, de voluntad. Y si la fe se alcanza con tesón, nadie más decidido que Unamuno para terminar creyendo en su inmortalidad.

De su éxito o fracaso en esta empresa no me corresponde a mí dar testimonio. Hay indicios de que captó la insuficiencia de la premisa y prefirió justificar su afán por otras vías: «Es que si no me hago mi leyenda me muero del todo. Y si me la hago, también» (X, p. 882). Es posible; pero quizá no tan del todo.

Valga este comentario cómplice como homenaje*.

* *Deseo dedicar este artículo a mi madre, brava, voluntarista y decidida (como buena bilbaína). También mostrar mi gratitud muy especial a Michael Oetjen.*

Muchos otros nunca intentaron hacerme ver molinos bajo los gigantes.



Biblioteca Hispánica. Sala de lectura

Ecuador

Ana Basualdo

El nombre

Reliquia del siglo XVIII francés, el topónimo Ecuador refleja un museo de vitrinas con aparatos geodésicos, cartas náuticas, mapas del Amazonas, cortezas del árbol de la quina, muestras de caucho, pedruscos del volcán Pichincha; y escenas bélicas en la Academia de Ciencias de París a causa de la figura de la Tierra; relatos de los viajes simultáneos de Maupertuis (1734-1735) a Laponia y de La Condamine a Quito (1735-1743) para medir arcos de meridiano; vítores de newtonianos e intrigas de cassinianos; ecos del *Journal de Voyage a l'Equateur* (1749) de La Condamine en los salones franceses que, de vuelta en barco, acabarían por bautizar –no sin polémica– la República del Ecuador, en 1829.

Orden Real

La navegación dependía aún, en el siglo XVIII, de cartas marinas imprecisas y de cálculos inexactos de distancias y tiempos de ruta, debido a las dudas acerca de la forma de la Tierra: ¿aplanada en los polos o en el ecuador? («un esferoide elevado al ecuador y depreso hacia los polos», escribiría Antonio de Ulloa). A cambio de que dos científicos españoles participaran de la expedición de La Condamine, Felipe V dio el permiso, que le había pedido su primo Louis XV, para que los académicos pudieran recorrer el Virreinato del Perú y afincarse en Quito. Los españoles elegidos fueron Antonio de Ulloa y Jorge Juan, que al zarpar de Cádiz, en 1735, tenían diecinueve y veintidós años: de la noche a la mañana ascendieron de guardias marinas a tenientes de navío, saltándose los escalones de alférez de fragata, alférez de navío y teniente de fragata. En la incorporación impuesta por el rey de esos jovencísimos marinos convergen dos situaciones simultáneas: por un lado, no existía en España aún una Academia de Ciencias como las de París o Prusia, y los ingenieros militares tenían que abarcar campos científicos muy diversos; por otro, la metrópoli iniciaba una reconquis-

ta más racional de las Indias a través de la reorganización administrativa, la renovación del vínculo con los núcleos económicos americanos, el relevamiento científico de los recursos naturales, la observación de los sistemas sociales, la defensa de las costas del Imperio.

Geodesia

Un saber que hasta entonces había servido para poco más que el dibujo de mapas mediocres, se convirtió en árbitro de teorías en litigio. Las mediciones de Cassini para el levantamiento del primer mapa íntegro de Francia parecían probar, treinta años después de conocidas las teorías de Newton (1689), que la Tierra tenía forma de «melón», no de «sandía»: la Academia lo celebró y se apresuró a volver a Descartes. Pero en 1732, el académico Maupertuis defendió, en el *Discours sur les différents figures des astres*, la teoría newtoniana de la gravitación. «Soy vuestro prosélito y pongo mi profesión de fe en vuestras manos», le escribió Voltaire a Maupertuis (matemático, noble, bretón), que adiestraba a grupos juveniles, en cafés y en el Louvre, para grandes agitaciones en la Academia y sus circuitos mundanos: epigramas sarcásticos, caricaturas, payasadas, además de argumentos. La urgencia de nuevas mediciones de un grado de latitud llevó por fin a Maupertuis a Laponia y a su amigo y cómplice Charles de La Condamine al Ecuador. «A la vuelta –escribió M.– encontramos grandes contradicciones. París, cuyos habitantes no pueden en absoluto permanecer en la indiferencia, se dividió en dos partidos: unos tomaron el nuestro; otros creyeron que, aceptando que la Tierra pueda tener la forma imaginada por un inglés y un holandés, ponían en juego el honor de la nación».

Rumbo a Quito

Jorge Juan sería el matemático de la expedición de La Condamine, Antonio de Ulloa el naturalista: deberían llevar diarios del viaje, de las observaciones físicas y astronómicas, de los cálculos de longitud y latitud; cartografiar costas; describir puertos, fortificaciones y «costumbres»; estudiar los minerales y la flora; redactar un informe secreto sobre la situación política y administrativa de los virreinatos; vigilar que los franceses no pasaran noticias militares o comerciales a los ministros de Luis XV. Zarparon el 26 de mayo de 1735, con el marqués de Villagarcía, recién nombrado virrey del Perú: Jorge Juan en el navío

El Conquistador, Antonio de Ulloa en la fragata *Incendio.* Llegaron a Cartagena de Indias el 7 de julio. Los franceses (La Condamine, Bouguer, Godin, un relojero, un ingeniero, un botánico, un dibujante y dos médicos, uno cirujano), el 15 de noviembre. Salieron juntos, por la ruta de Guayaquil, rumbo a Quito. A orillas del río Guayas, visitaron el astillero más activo del Pacífico, rodeado de bosques en apariencia inagotables y donde los armadores, como si sólo tuvieran que estirar el brazo para bajarlas de un estante, encontraban las maderas justas para cada una de las piezas de navíos que –salvo por la impericia de los marineros españoles, que deberían aprender de los balseros indígenas, escribe Ulloa– serían indestructibles.

El astillero de Guayaquil

«Es tanta la abundancia de las maderas que la mayor parte del pays que corresponde a la jurisdicción de Guayaquil, siendo bien espacioso, se compone de espesos bosques donde el mayor costo es el que ocasiona el pago de los peones que las cortan y desbastan para baxarlas á Guayaquil; y asi, todo el que quiere fabricar alli, hace cortar con tiempo la madera que necesita para emprender su obra. (...) Las principales especies de madera, de que se sirven alli para la construccion de los navios, son: Guachapelí, Roble amarillo, María, Canelo, Mangle, Bálsamo y Laurel. El Guachapelí –una leguminosa parecida a la acacia– es la madera más admirable que se ha descubierto hasta el presente, porque es muy sólida y fibrosa con variedad de extensiones; tiene muy pocos nudos, es muy suave al corte, casi incorruptible, y tan xugosa que al tocarla con el hacha después de sesenta ó mas años de servicio, parece que está acabada de labrar. Esta madera se destina para los planes, piques, estemenaras y demás posturajes, curvas y motonería. Su color propio es entre colorado y amarillo, pero inmediato a la corteza suele tener algunos pedazos blancos superficiales, que son aquellas partes que aun no se han perfeccionado bien; y como esto no profundiza mucho, si se tiene cuidado de cortarlas al tiempo de labrar la madera, hasta que descubra por todas partes su lexítimo color, no hay peligro de que se corrompa; y los navíos que se fabrican con ella son de una duración nunca oida en Europa. La pérdida de muchos que naufragan, quando empeñados en alguna costa les sobreviene un temporal, ó por descuido de los pilotos y marineros, es causa de que no duren mucho tiempo, pues si no encontraran esta contraria suerte, nunca les verian el

fin los dueños principales que los hacen construir, ni los segundos y terceros a quienes pasaran, aunque vivieran largo tiempo: pues hasta que á fuerza de reclavarse se agujerean sus maderas de modo que ya no pueden tener fixeza en ellas los clavos, son de servicio, y nunca dexarian de serlo por falta de maderas, porque estas son allí incorruptibles. (...) Las arboladuras se hacen de la madera María (...) de Guayaquil, ligera y flexible. Es tan apropiada para las arboladuras que no se oyen exemplares de desarbolos en aquella mar. Esta es la única de las maderas que producen los montes de Guayaquil que reconocen dueño; no porque lexitimamente lo tenga el sitio que la produce, sino porque algunos vecinos de Guayaquil ofrecieron dar una corta suma á la Real Hacienda, con tal de que en nombre de Su Magestad se les concediese el privilegio de ser los únicos que pudiesen cortar arboladuras allí, habiendo en lo dilatado de aquellos montes un paraje determinado en donde se crian las Marias. (...) El Bálsamo, cuya madera es sólida, firme y muy pesada, se emplea en bombas; y del Laurel se han remos».

«El constructor que hay en el astillero de Guayaquil es un negro: este es el único que dirige las fábricas de las embarcaciones, segun la mejor idea que le permite su práctica, porque en aquellas principales medidas que son el fundamento de un barco, no se siguen las proporciones recibidas en Europa, y así, determinadas la quilla, eslora, manga y puntal á su discrecion ó la del dueño que costea la embarcación, va continuando la fábrica hasta el fin, gobernandose en ella con la vista. Por esta razon, son los navios tan poco regulares que parecen disformes, y lo son en la realidad. El puntal lo hacen corto a proporcion, y asi nunca le dan hasta la cubierta principal tanta como la mitad de la manga. Tampoco acostumbran dar recogimiento en el portalon, y salen los costados tan derechos como paredes. Esto lo hacen con el objeto de que los navios carguen mas y den mas producto de flete; y como los dueños dan generalmente las medidas, aunque el constructor quisiera seguir otras mas regulares, no le queda arbitrio para ello. Todas las faenas correspondientes a este astillero son hechas por negros esclavos y libres que hay en Guayaquil, empleandose casi todo el vecindario de castas que habitan esta ciudad, en los oficios de carpintería y calafateria, con los quales se mantienen, porque ademas de que rara vez falta fábrica en el astillero, hay continuamente trabaxo de carenas en el rio, por cuya causa la maestranza de Guayaquil es la mas numerosa entre todas las del Mar del Sur».

La vuelta

«Los caballeros del punto fijo» –como se los conocía en Quito y Cuenca– tardaron ocho años en medir el grado de meridiano. Observaron los solsticios de diciembre de 1736 y de junio de 1737; probaron el termómetro, el barómetro y la aguja imantada; herborizaron en los Andes y el Amazonas; completaron (Juan y Ulloa) la cartografía de las costas del Mar del Sur; describieron con admiración a nadadores, pescadores y remeros indígenas, y sus embarcaciones y sistemas de navegación; experimentaron sobre la velocidad del sonido, la atracción newtoniana, la dilatación y condensación de los metales, la longitud del péndulo a distintas alturas sobre el nivel del mar. La expedición volvió a Europa el 22 de octubre de 1744 (nueve años después de Maupertuis): Jorge Juan en la fragata *Liz* y Antonio de Ulloa en la *Deliberance*. Juan desembarcó en Brest, en París fue nombrado miembro de la Royal Academie des Sciences. Antonio de Ulloa tuvo que tirar sus documentos por la borda (salvo los referentes a la medición) porque los ingleses, en guerra ahora con España y Francia, atacaron la nave. El duque de Bedford rescató a Ulloa de la cárcel; lo presentó en Londres, donde fue nombrado miembro de la Royal Society. En Madrid (Felipe V había muerto) los aún jóvenes Juan y Ulloa fueron recibidos en la Marina con frialdad, pero el marqués de la Ensenada, que había leído el informe secreto encomendado diez años antes por el rey, les encargó, más tarde, la organización de su política naval.

Bibliografía

Antonio Lafuente y José Luis Peset: Introducción a *El orden verosímil del mundo*, PL. Moreau de Maupertuis, Alianza, 1985.

Charles De La Condamine: *Viaje a la América Septentrional*, Espasa Calpe, 1999.

Francisco De Solano: *Antonio de Ulloa y la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Horacio Capel: *El desafío de América al pensamiento científico*, La Geografía Hoy, Textos historia y documentación, Anthropos, 1994.



Biblioteca Hispánica. Sala de lectura

Memoria de mis putas tristes

Julio Ortega

¿Qué es una obra maestra? Probablemente, aquella composición poseída por el brío de su propia resolución. *Memoria de mis putas tristes,* en efecto, discurre con la ligera vehemencia de su arrebato preciso, y se levanta del lenguaje como su reverberación poética. Demora, se diría, la conciencia placentera del género. La tradición de la novela da la vuelta en este libro y se mira a sí misma, gozosa en su arabesco formal y ardor pasional. Los cinco capítulos de esta *Memoria* tienen la convicción, la fluidez y la variación de un quinteto musical cuyas voces se ceden el turno de la palabra narrada como un canto de amor contra el tiempo.

«Señores, ¿os gustaría escuchar un bello cuento de amor y de muerte?» dice el *Tristán* en su primera frase, creando la intriga novelesca sobre el mejor cuento posible. García Márquez se debe a esa tradición ilustre, a la seducción del relato amoroso, sólo que introduce el escándalo de una variante extrema: «El año de mis noventa años quise regalarme una noche de amor loco con una adolescente virgen», dice la primera frase, anunciando que el relato de amor trágico se ha tomado en comedia del sexo clandestino. Pero detrás del escándalo, el deseo trasgresor se convertirá en pasión redimida, que transforma al pobre viejo en un héroe del discurso amoroso. A pesar de que García Márquez nos había educado en las licencias de la representación, demostrando por lo menos que el realismo es una resignación, algunos lectores (y no pocas lectoras) han encontrado abusivo el que un hombre de 90 años se regale con una muchacha virgen, sin sonreír, al menos piadosamente, ante el despropósito del macho arruinado. Quizá pensando en este tipo de lectores literales (que ven el poder de la Ley allí donde más bien ocurre su comedia) es que Nabokov se reía de los críticos que consideraban «realista» a *Madame Bovary*. No puede ser realista, decía, una novela en la que el marido se entera que su mujer lo engaña sólo al final de 300 páginas.

De inmediato se despliegan las dos direcciones del contrapunto: por un lado, la afirmación de la sexualidad como un espacio permisible y secreto, definido por el culto del burdel; y, por otro lado, el enamora-

miento al que sucumbe el anciano periodista por una chica de catorce años, a la que llama Delgadina, cuyo cuerpo desnudo y dormido no llega a tocar, encandilado por la intimidad erótica y la gratuidad pura de un amor tan grande como improbable. Esa delicadeza final lo salva, por lo menos, del patetismo y del tribunal del sexo abusivo. Dicho de otro modo, en el burdel despierta, luego de una noche de castidad, la pareja del amor imposible. Esa será la proeza del relato: instaurar en el centro de la sexualidad perversa el discurso neoplatónico del amor que se mira como la imagen humana de lo eterno.

Gabriel García Márquez había ya demostrado en *El amor en tiempos del cólera* que el amor feliz sí podía y merecía tener historia, al revés de la noción difundida de que sólo el amor mortal es novelesco, según lo dramatiza Denis de Rougemont en su tratado *El amor y Occidente,* suma amorosa clásica y resta pasional romántica. Es cierto que el amor burgués, el municipal y doméstico, tiene poco espacio en la tradición de la novela, mientras que el amor agonista es, desde siempre, fervor narrativo. Pero si el gran código social de la ley matrimonial era transgredido por la mujer adúltera (para siempre por Emma Bovary y por Ana Karenina), la novela sólo podía quitarles la vida a esas protagonistas trágicas para devolverlas, muertas, a su lugar social de penuria. Sus maridos y sus amantes, pero también sus lectores, dejaban flores en sus tumbas en nombre del orden restablecido. De esa gran tradición, García Márquez ha cultivado la noción de que el amor es socialmente una transacción económica pero, de pronto, un escándalo sin ley, capaz de emprender el vuelo más alto en el viaje más largo, el del tiempo mismo.

En otra novela breve, *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada,* García Márquez había adelantado la audaz idea de que el prostíbulo era una forma de la plaza pública, su centro en movimiento, y que su economía era la metáfora de la relación social. Esto es, la fila de hombres del desierto que aguarda turno para acostarse con la joven Eréndira es una imagen irónica del cuerpo deshumanizado por la violencia, y de la sexualidad convertida en simulacro circense. No hay tragedia, sin embargo, en *Eréndira* porque los personajes son figuras tópicas de la fábula del mundo al revés: el cuento infantil se ha convertido en esperpento. Pero así como la economía social está dominada por la forma clandestina del contrabando, la sexualidad es una economía clandestina dominada por la prostitución. El burdel reemplaza a las instituciones del Estado como el centro de una cultura popular sin centro. Por eso, al final, Eréndira, liberada de la ti-

ranía de la abuela y de la deuda de su sexo, huye de ese mundo y de esa sociedad. Huye de su propia novela. En cambio, en *El amor en los tiempos del cólera,* en nombre de la fidelidad matrimonial la novela concede pronto la muerte del esposo para que retorne al centro de la familia burguesa el amor juglaresco, rescrito por Florentino. Fermina y Florentino huyen de la novela decimonónica para recuperar el tiempo perdido de la novela romántica. Así, García Márquez le otorga un final feliz a la vejez, como si le devolviera la vida al amor.

El crítico chileno Rodrigo Cánovas ha escrito un libro revelador sobre la recurrencia del burdel como metáfora social (*Sexualidad y cultura en la novela latinoamericana: la alegoría del prostíbulo,* 2003). En efecto, en novelas de Juan Carlos Onetti, José Donoso, Mario Vargas Llosa y García Márquez, el burdel es un espacio emblemático de la subjetividad latinoamericana, de su cartografía patológica. Para García Márquez, sin embargo, es menos infernal y más circense, más un espacio socializador y naturalizado que un lugar traumático o de penuria. Irónicamente, los personajes que dormían la juerga en el burdel del pueblo son los únicos inocentes del crimen de Santiago Nasar en *Crónica de una muerte anunciada;* entre ellos el propio narrador, que vuelve a la escena del crimen, como cronista, para explicarse la culpa de su inocencia.

Pero esta misma naturalización del burdel como escuela de iniciaciones adultas y como lugar común de la educación sentimental de varias generaciones, no lo exime de su moral doble: por un lado, la vida sexual clandestina; por otro, la sexualidad doméstica. Esta doble valoración, que en ambas convierte a la mujer en moneda corriente, hizo creer al gran utopista Fourier que el matrimonio era, en verdad, un burdel legalizado.

En *Memoria de mis putas tristes* García Márquez sutilmente distingue los dos discursos: con fuerza irrisoria corre la historia de la sexualidad de este periodista que rememora sus tiempos heroicos («Nunca me he acostado con una mujer sin pagarle», dice; y cuenta que hasta cuando aprovechó de su criada le aumentó el sueldo para pagarle el abuso); pero con fuerza lírica, y en el sentido opuesto, corre la historia de su amor insólito por la niña que una Celestina eterna le ha conseguido para la noche de sus noventa años. La novela se toma un año para que el periodista recuente sus memorias putañeras desde el perspectiva de la zozobra amorosa del presente, en lo que se le va la vida. Notablemente, la sobriedad y precisión del relato, la gramática narrativa impecable, son la formalidad exquisita con que la novela se hace cargo de la

soledad y el patetismo agonizantes del viejo que se aferra al cuerpo joven, sin nombre y sin lugar. Como en una fábula erótica y galante que prolonga el deseo, el viejo y la niña no se han conocido ni se han visto despiertos. Cuando llega al burdel de Celestina, es para verla dormir y cantarle caricias de amor rendido. Al final, la novela le concede al pobre viejo la piedad del primer amor, aunque sea el último. Como en la poesía provenzal, el mayor amor es el improbable.

«Feo, tímido y anacrónico», se llama a sí mismo este viejo periodista, mal escritor y peor profesor, último especimen de su clase y de su estilo, solo en su casona arruinada, convertido en una reliquia cuyas crónicas cultivan la nostalgia de los lectores por un mundo desaparecido. Un mundo, por lo demás, cuya única gloria es la de haber desaparecido. Pero es también un melómano cultivado, y sus lecturas, maniáticamente gobernadas por los diccionarios, incluyen sin embargo lecciones de virtud y buen sentido. Este hombre mediocre se convierte en héroe nocturno de los burdeles; lleva la cuenta de las putas que ha beneficiado como el diario de su vida, y a los 50 años lleva registradas 514 mujeres. Pero cuando encuentra a Delgadina, se convierte en un Pigmalión amoroso, que da lecciones de dicción castellana a su dama dormida. Leemos:

«No había cambiado de posición cuando apagué la luz, a la una de la madrugada, y su respiración era tan tenue que le tomé el pulso para sentirla viva. La sangre circulaba por sus venas con la fluidez de una canción que se ramificaba hasta los ámbitos más recónditos de su cuerpo y volvía al corazón purificada por el amor». Ese lirismo se reparte por igual entre la canción al itálico modo y el mejor bolero mexicano.

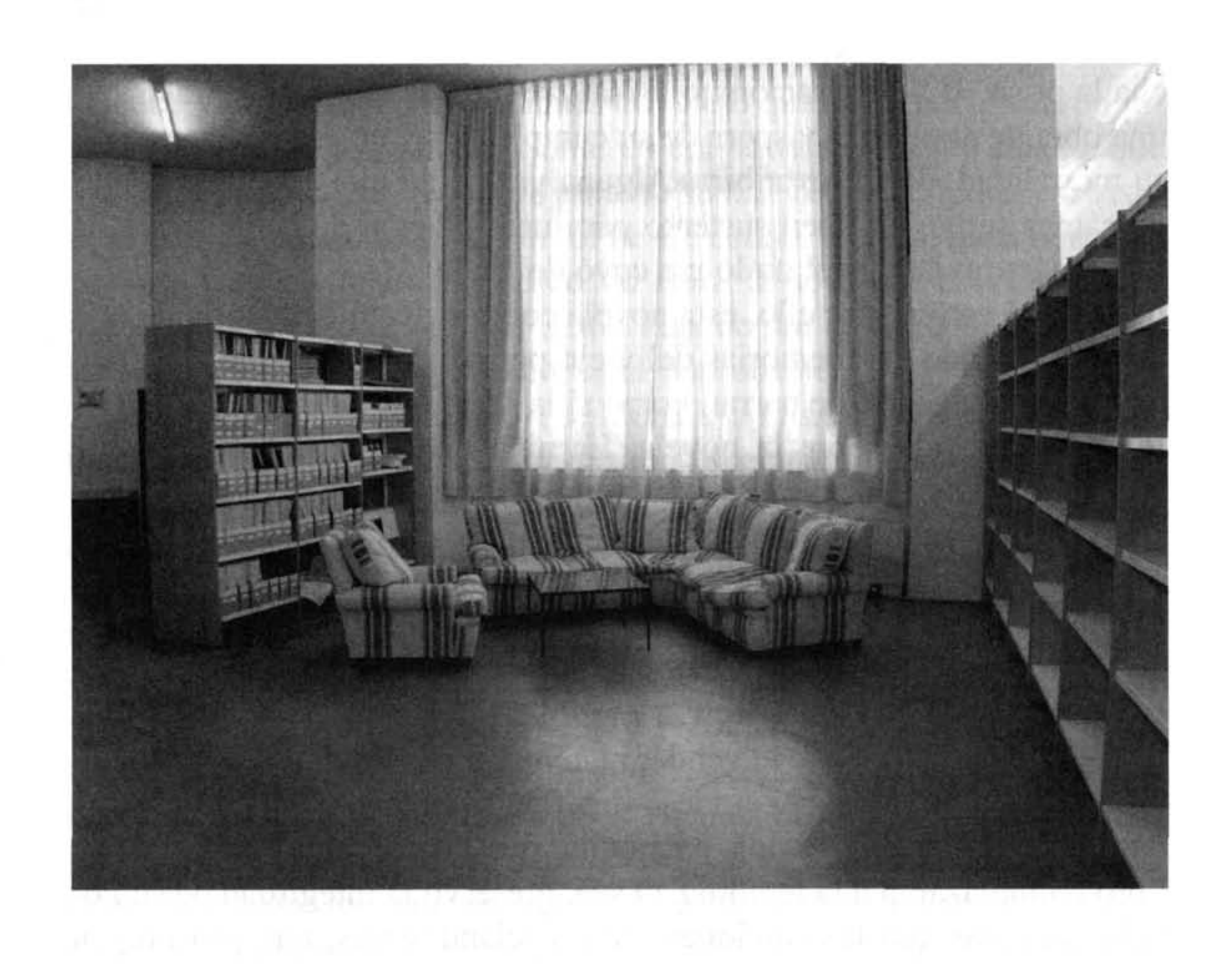
Pero, ¿de qué amor finalmente se trata? Aunque la historia es la de un mal escritor que encuentra al final de su vida el amor paradójico, la lección amorosa anuncia la mejor escritura: el amor es siempre fugaz porque la caducidad es su ley, el barroco su exceso feliz, y la fábula de un día su felicidad. Este es el amor clásico, que contra el tiempo levanta su breve lumbre. Y es el amor romántico, que contra la muerte, apura su memoria escrita. La amada es una muchacha bárbara y analfabeta, cuya miseria la lleva a la cama por cinco pesos. Pero es también la bella durmiente de la leyenda que ya no requiere de un príncipe que la desencante sino de un cantante que la mantenga dormida. El viejo periodista copia las líneas de su mano y las hace leer de una vidente para conocerle la índole. La nombra, la lee, la descifra y, por fin, la reescribe.

Porque al final, esta historia de amor es una breve historia de la novela misma. Cuando le pide a Celestina una chica virgen, ella le repro-

cha la prisa. «La inspiración no avisa», replica él, como si se tratara de una obra de arte. Es la víspera de su cumpleaños y en esa conciencia de su mortalidad, decide escribir: «Alguna vez pensé que aquellas cuentas de camas serían un buen sustento para una relación de las miserias de mi vida extraviada, y el título me cayó del cielo: *Memoria de mis putas tristes*». «Leemos, por ello, esta novela como si fuera la historia de otra novela: leyendo las memorias del viejo periodista terminamos leyendo un breviario del arte de narrar, como si la *Memoria de mis putas tristes* fuese una novela sobre la novela. La niña que aún no tiene nombre («¿Cómo podía llamarse?» se pregunta el narrador) y es, por ello, narrativamente virgen, no se ha hecho «pública» (no ha sido aún leída y se resiste a abrir los ojos y a tener una historia). Recordemos que en *Crónica de una muerte anunciada* no hay un «culpable» de la pérdida de la virginidad de la novia devuelta la noche de bodas, porque sobre ese hecho nada hay que decir o escribir. Lo virgen es lo no legible. Esto es, lo que no se puede vender ni comprar. Es fascinante, por lo demás, que García Márquez tuviese dos finales para esta novela y guardase uno, el que conocemos, para evitar que las ediciones piratas de su libro reemplazaran a la legítima. O sea, preservó la integridad de su novela, mientras que las ediciones piratas (clandestinas, que prostituyen la circulación del libro) han publicado un producto falso, por incompleto.

En el mercado actual, donde los escritores suben y bajan de valor según la bolsa de la literatura comercial, Gabriel García Márquez ha escrito una novela que demanda otro valor. El valor del amor extremo, puro e improbable, por la fábula y su gratuidad intacta. Después de todo, según ha repetido García Márquez, Faulkner decía que el mejor lugar para escribir una novela es la segunda planta de un burdel. La novela nacía en ese bullicio mundano alimentada por el fuego de la poesía. Como si fuese una historia de amor improbable en un mundo de amores solamente posibles.

En *Memoria de mis putas tristes* se revela, con el ingenio de un quinteto barroco, el genio de la novela, su apuesta por el escándalo de vivir: entre los prostíbulos de la realidad, la fábula de la imaginación redimida.



Biblioteca hispánica. Sala de lectura

El siglo de Sartre

Blas Matamoro

1

El año 2000, fin o comienzo de siglo o ambas cosas a la vez, coincidió con los veinte años de la muerte de Jean-Paul Sartre. Quizá la coincidencia sea igualmente de dirección contraria. Así lo entendió Bernard-Henri Lévy al publicar *Le siècle de Sartre. Enquete philosophique* (edición Bernard Grasset). No deja de sorprender que, entre idas y vueltas, el libro descerraje un claro elogio de Sartre. Lévy, tenaz anticomunista, podría haberse molestado al revisar las torres de papel elevadas por Sartre en alabanza de los llamados socialismos reales o autoritarios. Pero no lo hace. No es que las pase por alto sino que las balancea con otros ingredientes de eso que él se decide a denominar el siglo de Sartre, así como se dice «el siglo de Augusto, de Luis XIV o de Napoleón». No caricaturizo: Sartre representa, a su manera, el imperio universal de la cultura francesa, su expansión napoleónica, cuyo modelo es la Roma augustea y sus recaídas, las otras dos figuras coronadas.

No estuvo solo Lévy en la conmemoración y sin olvidar que Sartre cuenta ya con una estatua en los jardines de la vieja Biblioteca Nacional de París y que desde hace un cuarto de siglo se editan los *Études sartriennes* en la universidad de Nantes (París X, si se prefiere). Es decir que estamos ante una figura canónica, un monumento en el nutrido panteón de las glorias letradas de Francia.

Una enésima ola de estudios aprovechó la fecha y el obeso volumen de Lévy pareció justificar su atrevido título. Lo hizo de modo sartreano. En efecto, el libro es farragoso, inarticulado, repentista, excesivo e inconcluyente. A veces se desliza por la prosa cancilleresca y el embutido sintáctico propios de la filosofía de cátedra alemana; a veces cede al lirismo conceptual trufado de bizantinismo jesuítico del ensayo francés: dos extremos que se disputan, a menudo, la prosa sartreana. Exagera su entusiasmo patriótico (finalmente no hay patriotismo sin exageración), intentando menoscabar las influencias foráneas en Sartre a favor de las locales. Abunda también en momentáneos análisis inteli-

gentes y no se ahorra crueldades equivalentes a las del maestro de Montparnasse. En fin: una constelación muy adecuada al modelo.

Me quedo un momento en la fórmula: el siglo de Sartre. Parece abusiva, pero no lo es en cuanto la manipula Lévy. No se trata de un siglo centrado en Sartre, que no es central en ningún ramo, sino en la figura sintomática de Sartre, esquina donde soplan y se enfrentan todos los vientos del siglo, sin alcanzar ninguna síntesis conciliatoria. El Sartre de Lévy –y esto resulta lo más interesante de su propuesta, en mi opinión– es el filósofo de la ambigüedad o, por mejor decir, de todas las ambigüedades del siglo XX.

Como es sabido, no estamos ante la primera puesta en moda de Sartre. Sí, ante el enésimo peligro de que pase, una vez más, de moda. Pero así es la dinámica del mercado intelectual de estos tiempos. En cierto sentido, el lugar dominante de Sartre en el mundillo letrado se debió a un empuje de la moda. En 1945, en el escenario letrado francés, pocos podían optar el máximo estrellato. La colaboración con el ocupante había dejado fuera de juego a Céline, Montherlant, Chardonne, Morand, etc. Los patriarcas como Gide o Claudel estaban viejos. Breton, vuelto del exilio norteamericano, anticuado. Malraux merecía respeto pero se había vuelto gaullista, lo cual era indigerible para la progresía.

Sartre, un oscuro profesor de instituto, que había hecho pinitos de dramaturgo con *Las moscas*, intentado la crítica literaria, colaborado en la prensa oficial y en la clandestina, y asestado al respetable un arduo e incompleto tratado de ontología fenomenológica (*El ser y la nada*) estaba en el trampolín de los finalistas. No era mejor filósofo que Merleau-Ponty, ni mejor novelista que Nizan, ni mejor ensayista que Camus, ni siquiera mejor dramaturgo que Anouihl, pero hacía un poco de todo, torrencialmente, y tenía apostura de conductor. Dominante e irrespetuoso, seductor y feo, provocador e indispensable, se impuso durante unos quince años, hasta que los jóvenes del sesenta buscaron otros maestros, resucitando a los estructuralistas fundacionales como Saussure, Jakobson y Lévi-Strauss, o a la Escuela de Frankfurt y su vecino Walter Benjamin. La moda anterior había decidido que era existencialista y que el existencialismo –denominación que Sartre rehuía, como igualmente Jaspers y Heidegger– acumulaba sótanos mal ventilados con orquestinas de jazz, amores incomunicados, desesperación y situaciones límite provocadas por el sinsentido del mundo europeo de la posguerra.

Sartre siguió empecinadamente su obra, intentó ser tenido en cuenta en el mayo francés, luego contribuyó a editar prensa alternativa, arengó

a los obreros de Billancourt, prohijó exabruptos maoístas, bendijo los fusiles de la revolución portuguesa, se acercó y alejó de Fidel Castro, se enterneció con variables bandas de terroristas y motivó unos funerales multitudinarios, dignos de un futbolista o un mariscal.

¿Fue casual o vocacional esta ambigüedad que lo convierte en la esquina peligrosa del siglo XX? La respuesta sartreana puede ser: toda vocación es casual y se torna destino en el entramado de las contingencias necesarias que llamamos existencia. Así parece haberlo entendido él mismo en su juventud, antes de ser el Sartre de las enciclopedias. Quizá su modelo de artista no haya sido el escritor sino el comediante: el actor Kean, el gamberro Genet, el mal hijo de la burguesía provinciana Flaubert. Dicho en su propia jerga: el comediante crea a un hombre irreal que se vuelve hacia la realidad y la totaliza, pero al precio de carecer de una propia «vida real» pues se la pasa construyendo esas vidas irreales que son las vidas imaginariamente reales de los otros. Tempranamente, en 1940, ya percibe que la única constancia de su vida fue y será el juego, el no querer vivir seriamente. Juego: libertad de escoger la regla, apuesta a todo o nada, interrogación del azar que se vuelve necesidad. Falta de seriedad, alejamiento de los dos grandes prototipos del *esprit de sérieux*: el burgués filisteo y el revolucionario.

Veinteañero, en 1926, le había escrito a Simone Jolivet: «Soy extremadamente ambicioso (...) Me represento la gloria como un salón de baile lleno de señores de levita y señoras descotadas que brindan en mi honor. Es un grabado de Épinal, pero es la imagen que conservo desde mi infancia (...) No me gusta nada de lo que hago, no escribo a mi manera, cambio continuamente de estilo sin llegar a gustarme (...) Para estimular mi voluntad he empleado el método del acto gratuito: hacer sin motivo alguno cualquier cosa que me resulte muy desagradable». Como programa de vida no está mal y la actividad del Sartre maduro habrá de confirmarlo: un escritor compulsivo que emprende gigantescas empresas sin remate –con ayuda de coridrán, tabaco y alcohol– y que se obliga a tomar posiciones políticas siendo que le resultan *emmerdantes* puesto que lo suyo es la metafísica en crisis de agonía, los sonetos indescifrables de Mallarmé, los batiburrillos visuales de Tintoretto y la enigmática música de Bach.

En sus *Carnets (1939-1940)*, por su parte, anota: «Es verdad, no soy nada auténtico. Todo cuanto siento, lo sé antes de sentirlo (...) Todo lo que los hombres sienten puedo adivinarlo, explicarlo, ponerlo en negro sobre blanco. Pero no sentirlo. Resulto engañoso: tengo un aspecto sensible y soy un desierto (...) Sólo estoy cómodo en la Nada, soy una

verdadera nada ebria de orgullo y traslúcida (...) Soy una *carencia* y carezco precisamente de *mundo*. También es cierto que quiero poseer el mundo. Pero sin sustituto simbólico».

Hacia el final de su vida confiará a Francis Jeanson que no se siente atado por nada de lo que escribió ni reniega de una sola línea suya. No deja de ser una propuesta de lectura, una clave para zambullirse en el abundoso mar de sus páginas: Sartre pensando contra sí mismo, escabulléndose de ser ese sí mismo, atacando la unidad y la coherencia de una Obra firmada por un Autor, fascinado siempre por la bastardía y la traición, pues el escritor es el hijo bastardo de la República Burguesa de las Letras y la escritura, la traidora compañera que se va con el primer lector que encuentra en su camino.

A menudo, Sartre ha sido comparado con algunas grandes figuras de escritores pedagogos sociales de tradición francesa. En especial, se lo ha aproximado a Voltaire y a Victor Hugo. Creo que las diferencias son más que los parecidos. Voltaire fue un consejero de los poderosos, se mezcló en intrigas de verdadera política, hizo negocios y se mantuvo en un cordial conflicto con la Iglesia, por mejor decir con la Compañía de Jesús. Nada de esto hizo Sartre: sus actitudes políticas fueron siempre gestuales y de nula repercusión efectiva; su guerra particular de acercamiento y choque con el comunismo tuvo por escenario su imaginación y no el tinglado político exterior. En cuanto a Hugo, se trata de un escritor populista que llegó a grandes masas de lectores y espectadores, es decir nada más distante de la –salvo excepciones– escritura profesionalmente filosófica, enrevesada y aplastante de Sartre.

Quizás a quien más se parezca es a su demonio familiar, el general De Gaulle. Ambos convirtieron la derrotada Francia en potencia victoriosa, desarrollaron un sordo antiamericanismo que surgía de la envidia imperial decaída y la humillación de haber sido «salvados» por el ejército de los Estados Unidos y las ayudas Marshall, y buscaron una tercera vía que mediara entre la Unión Soviética y el Hermano Mayor, reclamando para Francia esta honrosa pero fantástica proa de la historia contemporánea. De Gaulle, finalmente, mereció una vindicación póstuma de cierta izquierda cansada de practicar el desencanto profesional, y pienso en Régis Debray. De Gaulle, que él sí, comparó a Sartre con Voltaire y se sintió honrado por sus ataques porque, seguramente, lo convertían en Luis XIV. De Gaulle, que se reconcilió con la Alemania de Adenauer como Sartre con la de Heidegger. Etcétera.

Las diferencias son también flagrantes. De Gaulle dejó hijos y nietos, una nueva derecha y una resituación económica de Francia, priva-

da de sus colonias, dentro de una Europa que se integra. Sartre no tuvo hijos y su obra está sembrada de episodios abortivos, de libros interminables e inconclusos que implican un desafío a la resistencia de sus posibles lectores, salvo unos pocos ejemplos de concisión formal: ciertos artículos de *Situaciones*, el ensayo sobre Baudelaire, sus memorias de infancia, tal vez algún texto teatral como *A puerta cerrada*. Pero luego su ontología, su ética, su antropología, su *Crítica de la razón dialéctica*, su ciclo novelesco, sus estudios sobre Tintoretto y Flaubert, todos quedaron obesos cuanto parciales. Como el siglo XX, su siglo, el nuestro.

2

El mayor acierto de Sartre, si se me acuerda el derecho de señalarlo, es lo que llamaría su lógica de la intermitencia, cuyo rasgo más ostensible es el que acabo de recordar: la negación de la Obra por la práctica del Fragmento (lo escribo con mayúscula porque suele ser desmesurado).

Sartre piensa a partir de los eventos y las rupturas, accidentalmente, fuera de toda actitud tradicionalmente «pensante»: concentración, contracción, meditación. El sujeto sartreano, como corresponde a la lógica del espasmo histórico que acabo de bosquejar, es una sucesión de pequeños estallidos discontinuos e intermitentes del ser en el tiempo, sobre ese fondo intemporal que es (si se prefiere: que *no* es) la nada.

Esta escena repetida (la repetición de la Escena en la escena es muy sartreana) se remonta a un tema clásico de su ontología: el conflicto entre consciencia y ser. La consciencia, en Sartre, es una suerte de fuerza centrífuga que lo expulsa todo, incluso el ser. El yo estalla cuando le llega el turno y se vive como algo radical, algo en cuya raíz hay eso que le da entidad y que lo aniquila: la consciencia. Tema, si se quiere, también fuerte en la moderna tradición intelectual francesa: Valéry nos ha prevenido respecto al riesgo cartesiano de ser precisos, porque la precisión anonada, nos devuelve angustiosamente a la nada o nos conduce felizmente a ella. En consecuencia: el ser sartreano no es nunca pleno ni continuo, sino intermitencia en la nada, y me hago cargo del pleonasmo que consiste en decir «el ser es...» pero la retórica me ayuda al considerar el pleonasmo una de sus figuras.

A su vez, la consciencia se ve obligada a ser, a ser consciencia, con lo que recupera al ser que ha expulsado, que ha vomitado. Consciencia pura, consciencia de sí misma, desdoblada entre quien conoce y lo conocido, angustiosamente escindida de sí misma en un momento pareci-

do al miedo que le produce la cercanía del mundo. En esa grieta de nada yace y puede erguirse nada menos que la libertad, ese perpetuo cuestionamiento del ser por el mismo ser y la consiguiente fuga ante la angustia, que es la mala fe.

¿Dónde situar el sentido en esta estructura discontinua e intermitente del yo, del ser, de la consciencia y, en definitiva, de la historia de ese yo-ser-consciencia a lo largo del tiempo? He aquí otro tema fuerte y conflictivo para el mundo sartreano, porque hace tanto a su noción de historia como a un posible perfil antropológico del ser: determinar hacia dónde se mueve el sujeto y hacia dónde se mueve el conjunto histórico de los sujetos.

Si se adjudica al Roquentin de *La náusea* el situarse en el punto de partida, se advierte que los objetos que le atañen carecen de historia, son cosas puras y abstractas, sin sentido. Tal vez en su afán de hacerse cargo del mundo, Roquentin ejercite la famosa pasión inútil sartreana: querer ser Dios, que no existe (desde luego: Dios no existe, Dios es, si algo es por excelencia, se trata de Dios). Como Dios, este hombre del primer Sartre halla en la nada la posibilidad única y absoluta de ser, la creación *ex nihilo*. Pero la relación entre el ser y la nada es dialéctica: el ser se origina en la nada y la nada adviene al mundo por el ser. Ambos son el uno y el otro de lo mismo, no pueden existir sino relativamente. En este juego intermitente reside el esbozo de una antropología histórica sartreana, que a la vuelta de los años intentará ser conciliada con la noción materialista marxiana de la historia. Su contrapartida será la dialéctica negativa del Sartre nihilista, una filosofía de la no identidad, de la disidencia radical del ser consigo mismo, en una maniobra que implica la autodestrucción negadora de la filosofía.

Moverse entre el ser y la nada diseña una dirección, aunque sea reiterativa y discontinua. Y toda dirección, por fuerza, implica un sentido. Entonces: si bien el hombre sartreano carece de sentido, logra tener sentido si se coloca en el lugar del sentido. En este punto coinciden Sartre y Lévi-Strauss en medio de la polémica dichosa a propósito de *El pensamiento salvaje* y la *Crítica de la razón dialéctica*. Quizá Lévi-Strauss señaló algo a Sartre que éste se negaba a aceptar y que era, por paradoja, muy sartreano: que el sentido no está dado por la historia, sino que es una contingencia que se impone como superestructura social. Con ello, desde luego, vemos a Lévi-Strauss mucho más cerca de Marx que Sartre, a pesar de los pesares.

Aparte de ese juego dinamizador del sentido, hay en lo precedente otro juego que resulta un esbozo de antropología: el hombre es un no-

ser que juega a ser, y en este movimiento lúdico se torna temporal e histórico, es para sí mismo y para los otros, se construye en el imposible proyecto de divinizarse, o sea de ser lo que no es (Dios), despliega su pasión inútil a lo largo del tiempo. Carente de un sentido definitivo, la vida le resulta un constante aplazamiento, el *sursis* que da título a una de sus novelas. El sentido definitivo está perpetuamente aplazado, llamando al Ser a ser, de modo que el ser está siempre llegando a Ser sin alcanzar esa meta utópica. Ejercicio de una pasión inútil en el tiempo, proyecto utópico de ser, tentativa prometeica de identificarse con un Dios inexistente, todo esto es, a la vez, un retrato del hombre sartreano y una imagen de la historia sartreana.

Sobre este escenario se montó la polémica con Camus y la ruptura entre ambos, que no dejó de encubrir una respetuosa admiración intelectual y ética, a pesar de la violencia en los términos. Sartre trató a Camus con pedantería profesional y desprecio de mandarín, señalando su incompetencia en materia filosófica. Aparte, lo acusó de estar en el aire, en el desierto de los puros, fuera de la historia. En cuanto a ética histórica (política, por mejor decir) Sartre tiene razón: la historia es ejercicio del poder y práctica de la guerra, de modo que juzgarla moralmente está fuera de lugar. Hay que elegir entre las tendencias que ofrece el mundo histórico real y comprometerse con una de ellas, con todas sus glorias y miserias. Nadie sale del todo limpio de estas opciones, como pretende Camus.

Pero en cuanto a la deriva de la historia, Sartre se equivoca duramente: ni la URSS era socialista ni el mundo se encaminaba hacia el presunto socialismo de modelo soviético. A la vista está. De tal modo, también la historia de Sartre se queda en el aire y Camus resulta más «moderno»: la imperfección del mundo es irreductible, lo cual no invalida los esfuerzos de Sísifo por llevar la piedra a la cumbre, aunque sepa que volverá a rodar y deberá repetir interminablemente su tarea.

Sin duda, si Sartre se hubiera quedado en su primera formulación, se habría armonizado con Camus, a pesar de que éste pone el acento en la moral individual y no en la lectura filosófica de la historia. Pero Sartre intentó una interpretación sistemática de la historia de sesgo naturalista y orgánico, de modo que dio con una entidad amoral, como todo en la naturaleza. Su visión trata de totalizar y totalizarse en lo que totaliza, con lo que desagua en el totalitarismo y se hechiza con la URSS de Stalin, detalle más o menos. No acepta que la sociedad es un pacto (democrático, eventualmente), infundado, revisable e imperfecto. El pacto transcurre entre parcialidades y él considera inaceptable cual-

quier parcialidad por ser mendaz, ya que renuncia a esa aspiración a ser Dios (único: estamos en un contexto monoteísta) que caracteriza al hombre. Desde luego, Dios es total o no es Dios. Una divinidad parcial no deja de ser un mero ídolo.

También conviene repescar en este contexto la teoría sartreana del compromiso (cf. *¿Qué es la literatura?*) pero zafándonos del tópico e intentando una lectura a contrapelo. Desde luego, si se insiste en la vulgata de que el escritor debe estar políticamente comprometido y este compromiso supone un encuadramiento partidista y una obediencia a la Razón Objetiva que emana del Partido, con más la clara visión de cuál es el Partido del Bien Histórico, que es partido y totalidad a la vez, el extravío está servido y Sartre no evitó extraviarse escandalosamente, justificando la persecución y eliminación de disidentes, y sometiendo la representación de *Las manos sucias* a la autorización del PC.

Tampoco resiste el artefacto si se aísla la propuesta radical de que se debe escribir sometiéndose a la presión (¿a la prisión?) del instante, sin pensar en la posteridad. Nadie sabe, en materia histórica, qué es un instante, ni si es el mismo para todos. Las creencias de Sartre sobre el destino del Tercer Mundo, por ejemplo, son buena prueba de ello. Item más: ¿por qué se interesa Sartre por Flaubert, Mallarmé o Tintoretto? ¿Acaso viven en el mismo instante que Sartre? ¿Qué le hace releer el mito griego en *Las moscas* o *Las troyanas*? ¿Hay algún artista que pueda aprisionar a sus lectores, presentes o futuros?

Propongo repensar el compromiso desde otro ángulo, poniendo por delante estas palabras del mismo Sartre: «Escribir es interpelar al lector para que haga aparecer en la existencia objetiva la revelación que emprendí por medio del lenguaje (...) El libro no sirve a mi libertad (...) el libro no es, como un instrumento, el medio para cualquier fin, sino que se propone como un fin a la libertad del otro». Esto, en el vocabulario sartreano, es un acto de generosidad, es decir una apelación a la libertad del otro y quien dice libertad dice indeterminación. El texto es una revelación del lenguaje, relativamente autónomo, al escritor, un objeto en cierta medida indeterminado, que acaba determinándose en manos del lector. Quien compromete la literatura –y no al escritor– es la historia, encarnada en el lector. Dicho de otra forma: si la literatura está siempre comprometida, el escritor nunca es comprometido (cf. Ernst Jünger: *Autor y autoría*).

Esta figura de la libertad en el comercio literario dista de los dos modelos de libertad, el individualista y el comunista, que se describen en *Los caminos de la libertad*: Mathieu quiere una libertad sin historia,

que consiste en rechazar por alienante todo compromiso, quedarse ajeno a cualquier cosificación y radicalmente solo, en tanto el comunista Brouet elige comprometerse en la militancia que lucha por la liberación de todos. El hombre libre siempre se compromete, en tanto quien nunca se compromete no es un hombre libre sino que está simplemente exento de ataduras. Somos libres si nos identificamos con nuestras acciones, de las cuales respondemos ante los otros, cargamos con la libertad y encarnamos la liberación. Pero ¿es libre quien enajena su decisión de comprometerse a las órdenes de un partido? En tal caso, no hay invención artística y la obra se toma como un instrumento de divulgación de la verdad forjada por la institución. He aquí los tres términos que dramatizan el mundo sartreano de la libertad.

3

Directamente conectado con lo anterior está el espinoso asunto de las relaciones entre Sartre y el marxismo o, por mejor decir, con uno de los marxismos imaginarios, como los categoriza Raymond Aron. Estas relaciones distan mucho de ser armoniosas, siquiera de poderse pensar como un proyecto de conciliación. Hay un fondo muy fuerte de individualismo anárquico en Sartre, con la dosis de despotismo del individuo que siempre se percibe en cualquier anarquismo. Preocupado por la nada y por la mirada de un Dios inexistente que constituye al hombre como tal, las opiniones políticas de Sartre siempre tienen algo de compulsivo e indeseable, aparte de las distintas posiciones que fue adoptando a lo largo de su vida hasta aceptar, de viejo, cierta empatía con la socialdemocracia.

En los años floridos del llamado existencialismo, Sartre fue apaleado por los filósofos oficiales del partido comunista (Lefebvre, Garaudy) que llegaron a acuñar una oposición ineluctable entre existencialismo y comunismo. En la década del cincuenta Sartre se inclinó a posiciones de acompañamiento del comunismo, a menudo triviales y cómplices, incluso en su crítica a la invasión de Hungría en 1956 y al informe de Kruschev ante el XX Congreso del PCUS, hasta que en los setenta admitió haber mentido sobre su viaje a la URSS en 1954, muy lejos del apostolado de la transparencia, la espontaneidad y la autenticidad que su filosofía parecía imponer. Le resultan aplicables las reflexiones que hizo respecto al colaboracionismo con el ocupante alemán: si el comunismo era ineluctable en 1950 porque así lo había querido la Historia,

también era ineluctable el triunfo de Hitler en 1940, porque la Historia es esa paradoja suprema que Sartre denomina la Contingencia Absoluta.

En el primer Sartre la cercanía de cualquier marxismo es harto improbable. Es cierto que vocifera repetidamente contra el filisteísmo de la burguesía, pero su noción del burgués poco tiene de sociológica. El burgués sartreano es una categoría ontológica: espíritu de seriedad, ausencia de duda, ser pleno y opaco al mundo, sin falla ni escapatoria, consistente, inerte, irreductiblemente culpable, como todo el orbe histórico (¿Culpable ante quién? ¿Quizás ante el Dios de la Historia? ¿Dónde puede estar ese Dios sino fuera de la Historia misma, en un tribunal extramundano?) Esta figura del burgués más bien parece provenir del romanticismo, de la oposición entre filisteos y artistas, tan afín a escritores que inquietan a Sartre constantemente, Baudelaire y Flaubert en primer lugar, o a la oposición entre burgués y bastardo, según el modelo del comediante y mártir Jean Genet.

El primer Sartre, como observó François Furet, plantea unas nociones de libertad y praxis contrarias a las que podrían extraerse de Hegel o Marx. La consciencia sartreana, radicalmente separada del ser que es el principio de la inteligibilidad del mundo, es pura libertad y establece su proyecto, que compromete al mundo y la hace plenamente responsable de tal programa (o praxis, si se prefiere). De tal manera, si el mundo es inteligible considerado tan puramente mundano como la consciencia es pura consciencia, la historia es del todo ininteligible, porque cada individuo tiene un mundo distinto, un programa distinto. Hay libertad, pero libertad pura, carente de historia. Por el contrario, para Hegel o Marx el sujeto nace como resultado de una historia y si existe la libertad es libertad condicionada por la historia y consciencia negativa de la opresión, proceso de liberación. La existencia libre de cada quien es irreductible al conocimiento, por ser un objeto único. Es incognoscible hasta para el individuo que la soporta. He aquí el principio del individualismo: *individuum est ineffabile.* Por eso, en *El ser y la nada,* Marx y todos los revolucionarios son incluidos en el espíritu de seriedad burguesa: para ellos el mundo es esencial y más real que el sujeto individual, que acaba siendo un objeto. El reino del hombre histórico, por ejemplo en *El diablo y el Buen Dios*, está formado por verdugos, carniceros y criminales. La libertad es pura porque está originada por una consciencia igualmente pura. Debe conservarse indeterminada, con lo cual se realiza en el infinito, donde nunca halla sus límites. Ha de ser, por paradoja, libertad para nada si quiere seguir siendo eternamente libre.

Como dije antes, este individualismo radical contiene un elemento autoritario que nunca terminó de abandonar Sartre, siempre fascinado por los jefes y las acciones heroicas, tanto como cualquiera de sus enemigos fascistas. Hay un optimismo literario que simpatiza con la hazaña, opuesto, por ejemplo, al pesimismo «científico» de un Aron, con quien mantiene una constante y tensa relación de cercanía distintiva. Según observa Lévy, Sartre nunca advirtió, por ello, que las revoluciones más terribles del siglo XX no son las que se frustraron, sino las que triunfaron.

Con todo, hay un esbozo de sutura y superación, ya en el primer Sartre, que promete desarrollos contradictorios con esta postura radical e inabordable. Ya en sus tempranos ensayos sobre lo imaginario, partiendo de Husserl pero efectuando un distanciamiento crítico, advierte que la consciencia no es puramente cognoscitiva, sino que se emociona ante el mundo. Al encarnarse en el cuerpo, se torna ser deseante y considera al mundo como algo por hacer o deshacer, algo inherente a la práctica, que ya no puede estar desprovisto de ser. Elegir es excluir (lo había mostrado Spinoza), de modo que la libertad no es pura libertad, sino también facticidad, ser que se elige entre los datos del mundo, es decir entre las propuestas de la historia. El primer Sartre, entonces, se desestabiliza y sale en busca del marxismo para que le explique el mundo histórico, el mundo hecho por los otros, que no es ya mero programa individual e intransferible.

En Francia, la tradición marxista era más bien pobre y Sartre no es precisamente quien mejor estaba preparado para enriquecerla. Sus conocimientos de marxismo son modestos si se piensa en los que manejan Aron, Marcuse, Korsch, Papaioannou o Castoriadis, por citar al vuelo. Sartre se aproximó al marxismo intentando, nada menos, «restaurar la verdad de la historia» y creyendo que el marxismo era la filosofía insuperable de nuestro tiempo porque subsistían las circunstancias que le dieron origen. Dos empresas erróneas. No hay verdad en la historia, salvo que hallemos la verdad de la historia en un más allá histórico (de nuevo, la mirada de Dios). Hay en la historia unas verdades en devenir, que se convierten en opiniones con el paso del tiempo, como dice Hegel. Tampoco el marxismo es la filosofía de nuestro tiempo. Ni hay un solo marxismo ni una sola filosofía que caracterice a nuestro tiempo. En cuanto a las circunstancias que le dieron origen, bastaría con comparar el capitalismo inglés de la era victoriana con la aldea global de nuestros días para ver las diferencias que Sartre intentó soslayar.

A veces Sartre maneja unos tópicos mínimos de coloración marxiana: escasez, violencia, la verdad como resultado de la praxis, etc. Otras, vuelve a la inquietud moral que suscita la historia: no hay moralidad sin revolución. ¿Dónde quedan, entonces, las aventuras personales de la libertad, como la suya?

Sartre intentó conformar una dialéctica de la historia pero sin terminar de construirla como totalidad en devenir. Hay totalizaciones que no llegan a cuajar en totalidad y estallan en apocalipsis. La historia sartreana resulta, así, tan discontinua –¡quién lo diría!– como la de su denostado Foucault de *Las palabras y las cosas.* La síntesis entre existencialismo y marxismo fue otro de sus callejones sin salida, como su ética de las situaciones o su psicoanálisis sin inconsciente.

En su vejez, Sartre abogó por la supresión de la política, por superflua, en un mundo sin Estado ni constricción social. Subrayaba el costado libertario de su sostenido individualismo, que en su lado autoritario lo había llevado al estalinismo, como a Céline hacia el fascismo. Quizá su inquina antipolítica respondía a cierto resabio aristocrático proveniente de su herencia romántica: el artista como nuevo ejemplo de vida noble frente a la opacidad filistea del burgués. Siempre lo complacía disgustar, caer mal. Estar consagrado a la vez que ser maldito, esta vez sí en la tradición volteriana del «intelectual total». Las empresas imposibles, las causas perdidas, las derrotas heroicas que convierten al vencido en mártir y preparan su futuro monumento, son todas cosas de grandes señores del espíritu, pero asimismo son episodios del siglo de Sartre.

4

Alguien definió la obra filosófica de Sartre como «un gran obrador en ruinas», algo sin terminar y prematuramente deteriorado. Me permito agregar que buena parte de ese deterioro está recogido de obradores ajenos y señala lo ruinoso de buena parte del pensamiento contemporáneo. En esto también el siglo XX es el siglo de Sartre.

Si examinamos el bagaje filosófico de Sartre resulta fácil encontrar el hilo rojo que lo ata, así como recontar lo que ha dejado fuera. Sartre conocía la filosofía francesa contemporánea, a partir de quien es el último gran filósofo de Francia, Henri Bergson. De él extrae nociones tan cardinales de su obra como la libertad entendida en tanto espontaneidad irreflexiva del ser. Autenticidad y duración, mala fe y tiempo, la

comedia y lo mecánico en oposición a lo viviente y orgánico, también son categorías bergsonianas que intervienen en Sartre. Por Bergson y cuanto éste debe a Schelling, recorre Sartre uno de los caminos que lo conducen al romanticismo alemán, perpetua pulga en la oreja de sus lecturas neokantianas, Husserl y los correspondientes epígonos franceses. Desde luego, por ese camino también transita Heidegger.

Fuera de este campo, la desinformación sartreana es notable. No sabía nada del empirismo lógico ni de la analítica del lenguaje. El nombre de Wittgenstein apenas le sonaba. Si se lee, como hace Todd, su obra desde tal perspectiva, se la encuentra llena de verdades inverificables que conducen a un ejercicio inútil y desesperante del pensamiento. Pero está en buena compañía: el psicoanálisis y la metafísica alemana también ejercitan tales desesperaciones.

Quizá lo más interesante de su tarea filosófica haya sido participar en la lectura francesa de Heidegger, que lo desvirtúa y enriquece hasta convertirlo en un antropólogo de la existencia. Desde luego, Heidegger siempre se defendió de sus lectores franceses. Eran franceses, lo que ya es decir, y algunos eran, además, judíos, como Jean Wahl, lo cual es el colmo.

Todo empieza cuando se traduce *Dasein* por *réalité humaine* y «ser que proviene al mundo» se convierte en historia. De tal forma, el futuro se privilegia y se deja de lado el desvelo heideggeriano por el olvidado origen, que es el olvido del Ser por el ser, por la proliferación errática de los entes en la Historia. Se descuaja, así, el antihumanismo colosal de Heidegger, para quien Occidente había perdido el rumbo cuando Platón ensalzó la técnica como dominio humano sobre la naturaleza, anulando el pensamiento armonioso de los presocráticos e instaurando la fatal escisión que condujo a la modernidad.

Se advierte que, a partir de este Heidegger galicado, los senderos se bifurcan. Pero subsisten los parentescos y no dejan de ser significativos, tanto que el siglo de Sartre acaba siendo la máscara del siglo de Heidegger. Vaya por delante la paralela opción política extrema de ambos: el nazismo para el alemán y el estalinismo para el francés. Las dos demuestran algo bastante terrible en la historia intelectual del dichoso siglo: que el totalitarismo no es producto de una oscurantista ofuscación emotiva sino, por el contrario, de una sutil e iluminista reflexión. Cuando Heidegger deja de angustiarse por el sinsentido de la vida fuera del horizonte de la muerte, cuando lo domina el optimismo histórico y cree ver claro en la selva negra de la historia, se enamora de Hitler, empezando por sus hermosas manos de pintor. La ceguera de Occiden-

te ante su propia historicidad puede revertirse bajo ese sol alegórico que es la cruz gamada y convertirse en visión. Sartre verá superada la opacidad de la vida burguesa por la luz que emana de la hoguera revolucionaria. Los comunistas, aunque defectuosos en tantos aspectos, ya han llegado donde los demás hemos de llegar algún día, por mor de la necesidad histórica. Hay que mirar a Moscú, o si se prefiere a Pekín o La Habana, para saber lo que felizmente nos espera a la vuelta de los tiempos.

También es heideggeriana, en Sartre, en contra de Husserl, la encarnación del ser en el cuerpo. Finalmente, Heidegger era un teólogo católico trufado de ateísmo (suele ocurrir) y privilegiaba el misterio de la Encarnación. El cuerpo es el único refugio de la positividad contra la negatividad radical y absoluta de la nada. El ser materializado en el cuerpo es efervescente, turbulento, se desborda incesantemente a sí mismo. La trascendencia está en las cosas mismas, que se alteran constantemente. El entusiasmo telúrico del leñador o campesino Heidegger se convierte en materialismo sartreano.

Ambos filósofos, en algún momento, tuvieron una fe superhumanista, creyeron en el Hombre Nuevo que proponían el nazismo y el comunismo, capaz de descargarse de la historia como el *Übermensch* de Nietzsche, el ser auroral que deja atrás la noche del equívoco pasado de Occidente. Este superhombre o, por mejor decir, *trashombre,* nada tiene que ver con el sujeto de la historia, devenir incesante, ya que nadie nace sujeto por más que lo sujeten desde la cuna, o quizá desde el útero, sino que va siendo Alguien a lo largo del tiempo, sin origen ni término, aunque encerrado entre las dos contingencias radicales del nacimiento y la muerte.

Los franceses convierten a Heidegger en un filósofo de la existencia humana, del sujeto humano. Lo humanizan, si se quiere, y sin caricaturizar lo inhumano del pensamiento del alemán. La paradoja del hombre, en efecto, es ser inhumano por ser mortal, ya que la muerte es inhumana. Sólo que en Heidegger el hombre se encamina a la muerte y en Sartre, la muerte se le viene encima, le acontece, no es una posibilidad y queda fuera del campo de la libertad. La muerte se torna posibilidad si se asume como acción en el terrorismo o si se acepta como contemplación de la nada: dos opciones del nihilismo ante el sinsentido de «eso-que-está-ahí- fuera». Ni Heidegger ni Sartre fueron insensibles a los hechizos nihilistas, como sabemos. A ambos los obsesionó la figura del hombre vivo como un muerto sin sepultura.

Arrojado al Mundo, el hombre existencial cae en el mundo de los otros. He ahí el obstáculo: los otros. Aparecen como incordio e insis-

tencia y no se sabe qué hacer con ellos. En Sartre hay un síntoma de esta dificultad y es su tardía y fugaz reflexión sobre el lenguaje. Y no es que le faltara tradición francesa en el tema, desde Mallarmé y Valéry, por ejemplo. El lenguaje es un paradigma, quizá mayúsculo, de lo que él denomina lo práctico-inerte, la suma de las prácticas que heredamos del pasado y que están paralizadas en la inmovilidad de la cultura a la espera de encarnarse en un sujeto. El lenguaje es el lenguaje de los otros, de los mayores que lo saben y nos lo inculcan por la enseñanza.

«Lo que vale para mí vale para otro» es un aforismo radical sartreano. Es decir: yo estoy antes y por encima de los demás. Lo que vincula a los seres humanos es, entonces, la violencia. La mirada del otro, mirada de la Medusa, me cosifica y me viola, y el sexo es una violación, consentida o no, tanto da, una penetración agresiva que está a cargo del varón y es complementada por la mujer. Los conjuntos prácticos están gobernados por una fraternidad compulsiva, originada por el terror. Las relaciones humanas se rigen por ejercicios de desunión, de escisión, sin diálogo ni síntesis, en una feliz discordia que transforma la lucha de clases, elemento dinámico de la sociedad, en guerra o en guerrilla.

¿Vale recordar una vez más que los otros son el Infierno? Aún en el amor, el otro se torna insuperable para el amante, en un objeto que es fuente de todo valor. Viceversa, en la seducción se invierte el ciclo y el seductor se torna una cosa para la mirada del otro, una máscara de la propia subjetividad a la cual el otro no puede acceder. El amor es el reconocimiento de que tú no eres yo y yo no soy tú, una frontera que define al extranjero, no el lugar común donde la existencia es lo nuestro.

Tardíamente Sartre elabora la confusa noción de consciencia moral, consciencia del otro y para el otro. Pero ¿cómo participar del otro si es un objeto o una subjetividad inalcanzable, incanjeable? Hay una comunidad del *cogito*: el otro es alguien que piensa como yo, que excogita como yo, pero su consciencia es impenetrable y se convierte en una declaración bélica, la hegeliana guerra de las conciencias.

Esta presencia obsesiva del otro, semejante pero extraño, habitante de un espacio común infernal, permite pensar en otro componente sordo del pensamiento sartreano, el cristianismo. En efecto, hay una recurrencia cristiana fuerte en Sartre y es la consciencia que remuerde, el constante ajuste de cuentas, el mencionado Infierno de la convivencia. La revolución como redención de las malas relaciones entabladas por la sociedad burguesa adquiere un matiz religioso.

Item más: la manida fórmula de que estamos condenados a la libertad y, por paradoja, no gozamos de la libertad de dejar de ser libres, su-

pone un juicio previo. Nadie es condenado si no ha sido juzgado y hallado culpable de infringir la ley. Nacemos con aquella condena que se nos impone fatalmente por el hecho de estar vivos. ¿No es esto el pecado original? Ese absoluto inexistente pero necesario que puede llevar al crimen político o al acto moralmente gratuito, ¿qué es sino Dios, ideal del hombre para este curioso ateo que es Sartre y cuya prueba existencial de presencia es, precisamente esa búsqueda de la utopía del ser, ese Otro que mira sin ser mirado, eludiendo la cosificación? Dios es el Otro de todos pero nadie es su Otro. Es el único auténtico sujeto, único y absolutamente solitario. La existencia humana es insuficiente pero no admite su insuficiencia, como la admiten la planta o el animal, que la ignoran, como ignoran el hastío, la desesperación y la trascendencia. Quiere ser Dios y en este querer residen las religiosidades del siglo de Sartre. Amén.

Bibliografía

Adolfo ARIAS MUÑOZ: *Jean-Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación,* Cincel, Madrid, 1987.

Walter BIEMEL: *Sartre,* Rowohlt, Hamburg, 1983.

Anna BOSCHETTI: *Sartre et «Les Temps Modernes»,* Minuit, Paris, 1985.

Jeannette COLOMBEL: *Jean-Paul Sartre* (2 volúmenes), Poche, Paris, 1986.

Antonio GORRI GOÑI: *Jean-Paul Sartre un compromiso histórico,* Anthropos, Barcelona, 1986.

Bernard-Henry LÉVY: *Le siècle de Sartre. Enquete philosophique,* Bernard Grasset, Paris, 2000.

Joaquín MARISTANY: *Sartre el círculo imaginario,* Anthropos, Barcelona, 1987.

George STEINER: «Sartre en el purgatorio», *El País,* Madrid, 26 de octubre de 1991.

Olivier TODD: *Un fils rebelle,* Bernard Grasset, Paris, 1981.

CALLEJERO



Entrevista con Teresa Berganza. Medio siglo de canto

Jean-Jacques Lafaye

Con motivo de cumplirse en el año 2004 los cincuenta años del debut de Teresa Berganza, se organizó un Comité de Honor y Amistad coordinado por el entrevistador y del que forman parte numerosas personalidades, entre ellas: Claudio Abbado, Régine Crespin, Daniel Barenboim, Maurice Béjart, Aldo Ciccolini, Henri Dutilleux, Jesús López Cobos y Riccardo Muti. La presente entrevista tuvo lugar el año 2002 en El Escorial.

—Pocos intérpretes supieron unir las óperas y las canciones populares en su repertorio de manera tan armónica. ¿Cómo se han mezclado siempre en Vd estas dos fuentes?

–La fuente de la canción popular, yo la llevo desde que nací, porque mi padre era pianista, y tan pronto tocaba un pasaje de *Lohengrin* o de Tchaïkovski o de *La Bohème* como tocaba una canción de las más populares españolas. Entonces, empecé desde muy pequeña a cantarlas y a bailarlas. O sea que yo podía haber sido una buenísima tonadillera, pero lo que a mí me apasionaba, aunque no llegaba hasta el teclado del piano y mi padre me llevaba un dedo para tocar melodías, era irlas buscando hasta que llegué a estudiarlo, junto al solfeo, con mi padre, y luego en el conservatorio. Mi vida me parece ahora corta, pero siempre profunda, casi desde que nací. Yo no estaba programada para venir a este mundo, porque ya había en la familia dos niños, mis hermanos, pero quise venir. He tenido la suerte de tener un padre fuera de serie, que aparte de hablarnos de música, nos leía el *Quijote* como una Biblia los domingos, o Victor Hugo – que nos parecía tan duro y pesado, pero que a él le gustaba mucho. Unos domingos nos llevaba a oír la banda municipal, pues entonces, en la posguerra, no había otra cosa. Oías a Wagner o una zarzuela o una canción popular. Los otros domingos, íbamos al Museo del Prado, cada vez veíamos una sala, y cada sala era explicada por mi padre como un cuento de hadas, con lo cual quiero

decir que si estoy aquí hoy y tal como soy, es porque tuve a este padre. Y también porque he tenido una madre muy comprensiva, muy apasionada, muy amante, sobre todo de mi padre. Los dos han sido para mí una lección de amor. Muchas veces pienso que esta leccion de amor me ha perjudicado, porque yo creía que el amor era eso, y luego me encontré con que era eso por mi parte, pero no por parte de los demás, porque mis padres, hasta los ochenta años que tenía mi madre cuando murió, eran como una pareja de novios. Eso me influyó mucho en mi alegría de vivir, en mi forma de ser y de amar.

—En su carrera operática internacional, esta presencia de la música popular española ¿ocupa un lugar secundario?

—Si se le da la categoría que se merece esa música, no. Si se le da a gente que no sabe cantar, esta música no vale nada, pero tampoco valdrían entonces Mozart y los demás grandes. Mozartes genial en el papel, pero no lo puedes soportar si no tiene buenos intérpretes. La canción popular hay que saberla cantar, hay que tener el estilo de cada país. No es lo mismo cantar el Norte que cantar el Sur, cantar a Cataluña que cantar a Galicia. Cada lugar es diferente, cada ser humano de estos lugares es otro. Hay que estudiarlos y si me han interesado es porque me interesa mucho la vida, toda la vida, desde un pájaro que canta –observar qué canta, cómo lo hace– hasta de dónde proceden las músicas. Yo siempre he tenido increíbles éxitos con la canción popular. A veces me he dicho: qué pena da estudiar tanto a Brahms, Wolf, Mahler, Moussorgski, Debussy, Ravel, los barrocos italianos, y resulta que, finalmente, el teatro se viene debajo de aplausos cada vez que canto una canción popular española. Porque lo popular siempre llega, es el alma de los pueblos. De todas formas, si se estudian, y soy una gran estudiosa de todo, los grandes compositores, se observa que Schubert, Mahler o Beethoven, y nada digamos de Bartok o Moussorgski, siempre cogen temas populares. Todos los grandes han ido a esa fuente.

—El problema de la canción popular, es también de la letra: si el público no entiende las palabras, pierde mucho...

—También la poesía viene del pueblo, de todo lo popular. Hasta en Bach, no los oratorios y las Pasiones que ya están en la Biblia, sino las arias que contienen, provienen de las canciones que cantaba el pueblo en la iglesia. Por ello procuro dar a cada canto la profundidad de carác-

ter que posee: triste, serio, alegre... Siempre explico, cuando canto la *Jota* de Falla, que la escribió realmente como es la jota en Zaragoza. Es la jota bailada, en un ritmo de tres continuo, pero cuando canta la copla, es libre, y es como un desafío a la gente. Las sevillanas tienen la gracia del canto meridional de Andalucía. El flamenco es casi todo improvisado, casi siempre triste, con un fondo de tragedia.

—*España es la patria de la guitarra: ¿ha logrado totalmente un reconocimiento como otros instrumentos?*

—Ahora sí lo ha logrado. La guitarra ya está reconocida. Empezamos en el siglo XV con la vihuela, antecesora de la guitarra. Todos los cantes antiguos, incluso los cantes sefardíes, están acompañados por la vihuela, y lo siguen siendo con instrumentos de cuerda. Claro, como todos los instrumentos, se van mejorando. Las guitarras antiguas sonaban muy poco, ahora suenan como si tuvieran dentro una orquesta en miniatura, por contar con una caja de resonancia mayor. Actualmente trabajo con José María Gallardo. Desde luego, en España tuvimos grandes guitarristas: Sainz de la Maza, Andrés Segovia, Narciso Yepes, que han llevado la guitarra a la música llamada clásica. Con Yepes hice dos discos de canciones españolas. En Japón, por ejemplo, el público se vuelve loco con la guitarra, y hay allí multitudes que la estudian. Tiene la ventaja de ser un instrumento que uno puede llevar consigo. Narciso Yepes era un ser extraordinario, como todos los grandes artistas, un hombre muy espiritual, un gran músico, un gran amigo. Mi colaboración con él fue muy bonita, con algunas dificultades, porque él veía muy mal, y al leer la música había que tener paciencia.

—*Muchas voces han salido de España por el mundo, por ejemplo y especialmente, Alfredo Kraus: habéis tenido una gran relación profesional...*

—Sí, y además creo que he sido su amiga hasta la muerte. A veces pienso : ha sido un regalo el poder estar con Alfredo hasta sus últimos momentos. Estuve con él una semana antes de morir, y le hablé unos tres días antes del final. Tuvo una muerte tan digna como había sido su vida. Yo iba a verle, estábamos los dos solos. Es una de las cosas más bonitas que me han podido ocurrir, poder estar cerca de Alfredo en aquellos últimos momentos. Hemos cantado juntos, hemos sobre todo estado mucho juntos: mis hijos iban a jugar con sus hijos, creo que éra-

mos dos familias que nos entendíamos muy bien, y que nos queríamos. Nos admirábamos mutuamente y hemos hecho unas carreras bastante paralelas, en cuanto a seriedad, a integridad musical. Cuando murió su mujer él ya estaba enfermo. Se había entregado a cuidarla y el esfuerzo lo debilitó. Recuerdo que decía «Se ha muerto Rosi, ya no tengo sentido». Fue un destino muy bello y muy romántico. Una de las últimas veces que lo vi, me dijo: «¿Ves, Teresa? Me he preocupado tanto por todo, y ahora no necesito nada, tal vez un poco de ternura. Pero tú eres tan apasionada que me da miedo tu ternura, porque parece pasión». Me volví llorando a casa. Para mí ha sido algo milagroso poder estar con él hasta el final. Me quedé un poco rara después de su muerte, porque éramos los que decíamos siempre la verdad, los que protestábamos por la verdad.

—Hablemos de la directora Margarita Wallmann, que tuvo a Alfredo Kraus en sus producciones operáticas...

—He visto todos los espectáculos de Margarita Wallmann en la Scala, a partir 1958, y canté con ella *Dido y Eneas* de Purcell. Ella era una mujer exquisita, una artista con un gusto increíble y una gran cultura. Su trato era maravilloso aunque también tenía cierta dureza que necesitábamos. Nos hacía trabajar horas y horas, pero esto me encantaba y yo estaba feliz. Venía de un mundo vienés muy refinado, muy profundizado. Sabía lo que quería conseguir y trabajaba mucho para ello, lo que es lógico. Ojalá hubiera hoy muchas Margarita Wallmann, en vez de las barbaridades que a veces nos hacen ver en escena. Era una verdadera maga.

—¿Qué importancia tuvo Francia en tu carrera?

—Francia fue muy importante porque el director de los festivales de Aix-en-Provence, en los años 50, estaba buscando una joven Dorabella para *Così fan tutte*. Había conocido a mi maestra de canto, Lola Rodríguez Aragón –una mujer extraordinaria–. Ya había acabado mis estudios en el Conservatorio y hecho una *tournée* con las Juventudes Musicales en Italia, donde había cantado en diversos lugares. Estaba cantando en Milán cuando me vino a oír una agente artística, y me dijo muy humildemente si yo quería cantar en la Scala y si estaba disponible. Entonces me ofreció cantar *Il conte Ory* de Rossini. Por entonces ya me había contratado la RAI para hacer una película de televisión con *L'italiana in Algeri*. Es un documento increíble, en blanco y negro.

Con el maestro Mario Rossi debía cantar *Dido y Eneas*. Hice también una audición en París, para Gabriel Dusurgé, en el Teatro de los Campos Eliseos. Me oyó cantar Rossini y me contrató para una temporada de verano. Empezaba entonces a tener bastante trabajo, porque lo mío fue como un *boom*. Tengo que oír mis discos de entonces para comprobar lo bien que cantaba, cuando dudo de mí misma. En esos momentos recuerdo lo que decía mi padre: no hay un gran artista que no sea humilde. Es algo que me acompaña siempre, con cincuenta años de carrera tengo la sensación de estar empezando cada día. Tengo el mismo miedo, la misma angustia, no creo en mí, siento incertidumbres... Esto es muy bueno. Siempre hay que ser un poco niño que ve el mar por primera vez y creer en los Reyes Magos. De Italia me fui a cantar en el festival deAix-en-Provence. Fui recibida con cariño por grandes artistas, como la soprano Teresa Stich-Randall y el maestro Hans Rosbaud, un gran mozartiano. Era yo una joven desconocida, y al día siguiente del estreno un periódico francés dijo: «Ha nacido la mezzo-soprano del siglo». Aquello me impactó tremendamente. Ciertamente, hice lo mejor que pude y me sentía muy mozartiana, pero no me esperaba tal elogio. En la primera función no tuve miedo pero en la segunda, muchísimo. Todavía no se me ha quitado. He recorrido el mundo sin perder el sentido de la responsabilidad.

—*¿De donde viene ese sentido del canto como "misión"? ¿Es un esfuerzo, una disciplina?*

—Sí, sobre todo con la voz. La voz humana, para mí, es el instrumento más maravilloso que existe. No hay ningún instrumento que se le pueda comparar. A veces oigo un violonchelo y me parece la voz humana pero luego entiendo que no, que no es único, difícil y frágil como una voz humana, Lleva consigo todas las emociones. Cuando la gente tiene una gran emoción, se queda sin voz. Yo soy muy estudiosa y muy amante del budismo, y sobre todo hago yoga, porque me va muy bien. Cada vez que salgo a cantar sé que voy a pasar por unas emociones muy fuertes, sé que voy a dar todo lo que tengo de mi cuerpo, de mi alma, como decimos en castellano «de mis tripas». Porque la voz humana es algo que va de la cabeza hasta los pies, un instrumento, que tiene huesos, carne, aire, y en la garganta dos cuerdas vocales que hacemos funcionar con ese instrumento. Yo comparo la voz humana, tanto del hombre como de la mujer (sobre todo la femenina) con el violonchelo, porque es el instrumento que se abraza. La voz tambien se abraza, la tenemos dentro, la queremos, yo beso mi voz a veces. La

sigo hasta el sacrificio para que se mantenga sana. Yo me siento un ser privilegiado: tengo una voz con la cual puedo cantar, puedo expresar lo que siento, puedo interpretar lo que han escrito los grandes, con esa voz me paseé por el mundo, con esa voz hago felices a miles de personas. Además hago lo que quiero, lo que me gusta. Pero realmente la responsabilidad es enorme. Recuerdo un ataque de pánico que me dio poco antes de cantar *El barbero de Sevilla* en el Metropolitan de Nueva York. Me llevaba un taxista negro y muy guapo. Me preguntó si quería ir más despacio y le dije que no, al revés, que acelerase. Quería tener un accidente y evitar la función. Como es sabido, el taxi no me mató, canté muy bien pero el sentido de la responsabilidad volvió a dominarme. Hay que estar a la altura del propio nombre y superarlo cada día. La misión del artista es ser cada día mejor. Con los años se pierden facultades y hay que compensarlas cambiando el color de la voz y acentuando la interpretación. Dar de sí más de lo que nunca se dio.

—*¿Se puede hacer una gran carrera con pocos personajes de ópera?*

—La carrera más grande con el repertorio más pequeño... Realmente yo podía haber hecho una carrera sólo con dos roles: Cherubino de *Las bodas de Fígaro* y la Rosina de *El barbero de Sevilla.* Me llegaban tantas propuestas que no podía aceptarlas todas, no tenía tiempo para ir a cantar en todos los teatros del mundo. Pero luego, naturalmente, he cantado otras obras *Così fan tutte, La clemenza di Tito, La Cenerentola, L'italiana in Algeri, Dido y Eneas*, he cantado Haendel, Monteverdi, *Carmen* naturalmente –ha sido un momento estelar de mi vida, muy importante en todos los sentidos–, he cantado *Werther,* también con Alfredo Kraus. Las emociones eran tantas que alguna vez, como dije, me quedé sin voz, por emoción. Alfredo me aconsejaba no apasionarme, para no caer en la afonía, pero no le hice caso. Tuve que dejar esa ópera, después de cantarla con Alfredo y con Carreras, porque me hace daño al alma. Me estaba separando de mi marido, me identifiqué con el personaje y eso era tremendo. También me identifiqué con Carmen, pero Carmen me dio la libertad mientras Charlotte me daba el sufrimiento, la muerte, el sentirme víctima, y no quería ser víctima, nunca lo fui.

—*¿Que hace una diva cuando no canta y descansa su voz?*

–¡Tantas cosas! Primero, silencio. Cuando me marcho y ya no abro la boca para nadie, silencio absoluto. Yo tengo una vida muy llena.

Tengo tres hijos, dos nietas, amigos estupendos, disfruto con mi casa que adoro, me gusta mucho leer, me gusta mucho andar y aquí, en El Escorial, tengo unos sitios para andar que son maravillosos. Me puedo ir ahí enfrente, entrar en la iglesia y quedarme media hora meditando. Lo que adoro, es simplemente la vida. También estoy preparándome para la muerte y para la vejez. Se tiene que empezar a los sesenta años. Ahora me voy a preparar para vivir los que me toque. Y voy a vivir como yo quiera, cada vez mejor en todo. Yo soy una mujer muy espiritual, lo he sido siempre, muy educada naturalmente en los principios de la Iglesia. Luego muchos hombres de la Iglesia me han desencantado. Me han desencantado mucho el poder, el dinero de la Iglesia, la mentira de la Iglesia, con lo cual mi relación es muy directa con Dios, con un Dios que puedo decir que para mí puede ser Buda o cualquier otro. Dios no tiene religión. Con mi Dios puedo ir a la China, entro en un templo chino y me pongo de rodillas, y voy a la mezquita azul de Estambul, me doblo por la mitad y estoy rezando, porque tengo una vida espiritual que me llena completamente. Digo que me veo el alma cuando cierro los ojos: es como una media luna, blanca pero transparente como la niebla. ¡No creas que estoy loca! Entre mi corazón y mi garganta, una media luna... Estoy muy interiorizada, a mi manera, una mujer que ha vivido mucho muy cerca de la Iglesia. Fui monja cuando era muy joven porque quería ser la sierva de Dios, la amante de Dios, como santa Teresa. Y sigo viviendo un poco esa vida, entre Jesucristo y Buda.

—El cristianismo es demasiada pasional, tal vez. El judaísmo es el árbol central de nuestras tradiciones...

—De allí venimos. Jesucristo era judío. Todo nos vino de Oriente. Cuando entro en una mezquita, me siento como ellos, estoy mirando a la Meca. Me siento cercana de todos los creyentes. Yo creo en todo y no creo en nada. Pero prefiero creer en todo. Por ejemplo: mi oración, aparte, claro, del «Padre nuestro», que es lo que he aprendido desde pequeña –y que me parece una oración maravillosa–, es decir: «Señor, no me quites la fe...» Yo quiero tener fe, y quiero seguir creyendo en los hombres, pero me han hecho a veces dejar de creer en ellos: la maldad, el egoísmo, la falsedad sobre todo. Así es mi oración, en una iglesia o donde sea... Quiero vivir con fe y quiero morir con fe, y que mis cenizas las tiren allí, al Jardín de los Frailes, al lado de un almendro. Me gustaría que me incinerasen, como a los hindúes, quiero desapare-

cer. Igual que he llegado a este mundo, sin meter ruido, me quiero ir sin hacer ruido.

—Con mucha música en medio... Yo creo que la música da una visión de la vida, nos ofrece el sentido de lo fundamental...

—De la vida y de la muerte. La música incluye todo el pensamiento, todo el sentir. En España, en todos los países latinos, la muerte es algo horroroso para la gente. Yo veo la muerte como una liberación. Veremos lo que viene. Pero me quiero preparar para la muerte, quiero morir tranquila, sabiendo que he cumplido un deber, sabiendo que he sido buena con los míos, con los demás, y sabiendo que he dado todo lo que tenía que dar.

—«Si no hubiésemos tenido alma, nos la habría creado la música» dice Cioran.

—¡Qué maravilla! Yo no lo he dicho, pero digo siempre que la música sin alma no existe. ¿Qué haces tocando lo que ha escrito un gran compositor, si no está tu alma, tu espíritu dentro, o tus entrañas?

—¿Cómo ve el porvenir de la música auténtica?

—En este momento se justificaría un gran cambio de la misma vida. Estamos viviendo un momento de sequía, como si estuviéramos en un desierto. Se hacen muchos teatros nuevos, canta mucha gente, es todo cantidad, pero nos falta la calidad. Nunca se hace un teatro y se invita a un cantante para que diga cómo tiene que sonar este teatro. Van los políticos, que nada saben de la materia, y los arquitectos, que a veces tampoco saben nada. Nadie piensa que el alma del teatro es el artista. Hay muchas buenas voces jóvenes. Debutan, se emplean en repertorios equivocados, cantan mucho y a los diez años desaparecen.

—¿Cómo admira a Elisabeth Schwarzkopf?

—Yo tuve un gran problema con ella, cuando empecé a cantar. Estaba en el conservatorio, la adoraba, era uno de mis ídolos, junto con Victoria de los Ángeles y María Callas. Cuando Schwarzkopf vino a cantar a Madrid, me fui a oírla y le pedí que me oyese. Ella me dijo



que no hiciera carrera, que era muy complicado, y que mi voz iba a ser difícil, que tendría que trabajar mucho. En cierto modo, me ayudó poniéndome la barrera tan alta. Me planteó un desafío. A partir de entonces, me dediqué a estudiar y estudiar, y tres años más tarde canté con ella en Londres, dirigidas por Carlo Maria Giulini en *Las bodas de Fígaro*. Ella hacía la Condesa, yo Cherubino, y ¡el éxito fué mío! Increíble... Pero ¡cómo cantaba esta mujer!, con una voz nada extraordinaria de color ni de volumen, pero cantaba como una diosa. Yo todavía cuando la oigo cantar las canciones de Wolf, o la Mariscala en *El caballero de la rosa* de Strauss, la sigo como una admiradora, aunque ella nunca lo supo. En Londres, yo estaba embarazada. Llegué al Royal Festival Hall. En París, Balenciaga me había hecho un vestido muy bonito, con volúmenes un poco goyescos para disimular mi vientre, y hacia frío. Schwarzkopf iba con estas gasas que llevaba siempre, y un abrigo de armiño. Yo dije: «Tengo frío», y ella se quitó el armiño y me lo ofreció. En este momento se me olvidó todo lo de nuestro primer encuentro y salí a cantar con la capa de Schwarzkopf. La vida de Elisabeth fue dura y rigurosa, de ahí su dureza y su rigor. Por ejemplo no sé si había conocido el amor apasionado de unos padres como los míos. Por eso, las pieles y el Rolls Royce a la entrada del Covent Garden, rodeada por las sonrisas de admiración que siguen a las divas. La gente es feliz en contacto con sus artistas queridos. La vida del artista debe ser un perpetuo gesto de agradecimiento.

Leopoldo Zea (1912-2004)

Zdenek Kourim

El 8 junio de 2004 murió el filósofo mexicano Leopoldo Zea Aguilar, sin duda el más universal de los pensadores de este país y uno de los más importantes intelectuales latinoamericanos de nuestro tiempo.

Nacido el 30 de junio de 1912 en México, criado por su abuela de condición modesta, se ve obligado, antes de obtener una beca, aceptar un trabajo de mensajero en los Telégrafos Nacionales para poder reanudar sus estudios en Secundaria Nocturna y Escuela Nacional Preparatoria. Se matricula después en la UNAM, donde llega a ser maestro en filosofía con la tesis *El positivismo en México* (publicada en 1943) y doctor en filosofía con la tesis *Apogeo y decadencia del positivismo en México* que aparece en 1944, año en el cual Zea sustituye a Antonio Caso en la Cátedra de Filosofía de la Historia de la UNAM. En 1947 funda en la Facultad de Filosofía (dirigida por él en los años 1966-1970) el célebre Seminario sobre la Historia de las Ideas en América, entre 1970-1976 es director de la *Revista de la Universidad de México* y desde 1986 hasta su muerte de la prestigiosa revista *Cuadernos Americanos.* Doctor *honoris causa* de varias universidades (Atenas, Cuyo, La Habana, Montevideo, Moscú, París, Santiago de Chile), multipremiado y condecorado nacional e internacionalmente, fue también coordinador de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y Caribe (FIEALC), de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR), director coordinador del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL-UNAM) y presidente de la Sociedad Intermericana de Filosofía.

El prestigio de Leopoldo Zea, debido a sus cualidades personales y el impacto de su obra en América Latina, podría compararse al crédito concedido en el siglo pasado a José Ortega y Gasset en España. Filósofo comprometido («para mí, la filosofía es política [...] La filosofia da soluciones políticas y sociales, y en este sentido es la madre de todas las ciencias»), es generalmente considerado como el primero entre los emancipadores de la filosofía latinoamericana y el precursor directo, si no fundador de la «filosofía de la liberación». Sin embargo, su com-

promiso difiere bastante del de Ortega: si su originaria y esencial inspiración proviene efectivamente del «circunstancialismo» del maestro madrileño, transmitido sobre todo por José Gaos (1900-1969)[1], expatriado en México, la praxis teórica (a fuer de actuar político) del filósofo mexicano es más dependiente del modelo inventado y personificado por Jean-Paul Sartre, a pesar de no ser tan radical y unilateral en cuanto al rechazo de formas institucionales y adhesiones ideológicas.

Aquí hay que destacar que, por espacio de más de cuarenta años, durante la colaboración con el partido gobernante (PRI), Leopoldo Zea nunca se mostró infiel a las normas que debería según su opinión observar todo intelectual que no se transforma voluntariamente en «un adorno para vestir a un determinado partido, en unas determinadas circunstancias», que no traiciona su misión: tal intelectual «no debe aceptar funciones que le sean ajenas aunque éstas signifiquen privilegios», «puestos administrativos para los cuales carezca de capacidad» y tampoco «puestos de elección popular a los cuales no pueda llegar por voluntad de sus electores como expresión del arraigo que tiene entre ellos y sus problemas y como reconocimiento de la confianza en su capacidad para resolverlos».

Designado para un cargo de director del Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales (IEPES), principal organismo ideológico del PRI, el filósofo mexicano se da rápidamente cuenta de la imposibilidad para aplicar sus ideas a una democratización de este partido y, finalmente, del hecho de que su vocación no es meterse directamente en la política, sino reflexionar sobre ella. Ni siquiera la aceptación del puesto de Director General de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores en 1960 menoscabó sensiblemente su facultad de libre ejercicio del juicio crítico, a pesar de que ésta fue a veces autolimitada por su manifiesta voluntad de participar activamente a la «salvación» de la circunstancia actual de México y de América Latina entera, circunstancia ya históricamente y geográficamente precaria, cuyo dominio no había que subir, sino enfrentar y superar. El imperativo para comprender las razones del peligroso y creciente peso –hasta hegemonía– político, económico y cultural del poderoso vecino del Norte y la necesidad de conjurar el sentimiento injustificado de dependencia que entorpece el desarrollo de los países sudamericanos, conduce a Leopoldo

[1] *«En mi encuentro con el que será mi maestro por excelencia, José Gaos, aprendí que todo auténtico filosofar parte de realidades concretas, que conocer estas realidades es filosofía. [...] Con Gaos aprendí a desentrañar las raíces de las que parecían simples abstracciones».*

Zea en ciertas ocasiones a prestar apoyo apresurado y no suficientemente crítico a unos movimientos anticapitalistas, actitud que explica en particular su excesiva complacencia con el régimen castrista de Cuba.

Su trabajo filosófico constituye la ilustración ejemplar de una filosofía activa, donde lo teórico y lo práctico forman un binomio dialécticamente consecuente. En este sentido puede ser considerado como el mejor continuador del filósofo argentino Francisco Romero (1891-1962), dado que, como éste, siempre manifiesta la máxima preocupación para una repercusión efectiva de las ideas que cree necesarias a la regeneración de su continente al multiplicar los contactos con sus colegas latinoamericanos y dedicarse sin tregua a la faena organizadora en este campo.

La tarea que tiene que ser cumplida, Zea la define ya en 1942, durante sus conferencias pronunciadas en la Universidad de San Nicolás en Morelia; su punto de partida es nítidamente orteguiano: «La filosofía no es sino un afán por solucionar problemas concretos; es un tratar de contestar a los interrogantes que se hace el hombre frente a determinadas dificultades, de aquí que sus soluciones no pueden ser sino circunstanciales». Pero el filósofo comprometido debe también reaccionar a la actualidad mundial –política y cultural–, en esta ocurrencia a la crisis de los valores europeas, buscando, a partir de sus propias raíces, una salida fundada, aceptable para todos. Conque «una filosofía americana no se justificará como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus solucione». Plantear la pregunta sobre su posibilidad e intentar a construirla no significa pues escoger arbitrariamente o por casualidad un tema entre otros, sino dedicarse al que «se impone al pensador» autóctono, ya que «la filosofía no debe ser el resultado de un *poder hacerla,* sino de un *tener necesidad de hacerla».*

De este itinerario, temprano emprendido y así trazado, Leopoldo Zea nunca se desvió. En una entrevista de 1990 precisó de qué manera se concilia en su concepción filosófica lo particular con lo general: «La esencia de la filosofía radica en el principio dual del *logos:* la razón y la palabra. Por un lado, razonar sirve para tomar conciencia de lo eterno y someterlo a las categorías de la comprensión interna y, por otro lado, el *logos* es la palabra, esa capacidad de poder comunicar a los demás lo definido. Capacidad de comprender y hacerse comprender por la comunicación. Comunicarse para que se extienda y se difunda el diálogo. Sólo en este caso puede hablarse de universalidad, porque las verdades filosóficas no son universales de por sí. Lo son sólo en la me-

dida en que son comprensibles por los demás. La universalidad de la filosofía depende de la capacidad de comunicarla por unos y de que sea comprendida por otros».

La trama evolutiva de su pensamiento, Leopoldo Zea la designa como «un filosofar reiterativo pero no repetitivo», dado que éste se desarrolla, amplifica y profundiza «sobre un tema que va variando de acuerdo con las circunstancias históricas que lo originan y el encuentro con corrientes filosóficas que enriquecen la reflexión». Un tema cuyo núcleo persiste, adquiriendo nuevas dimensiones en el tiempo y en el espacio, como lo indican incluso los títulos de las principales obras del autor: *América como conciencia* (1953), *América en la historia* (1957), *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), *Filosofía de la historia americana* (1978), *Filosofía de lo americano* (1983), *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), *Filosofar a la altura del hombre* (1993), *Fin de siglo XX. ¿Centuria perdida?* (1996), *Filosofar: A lo universal por lo profundo* (1998), *Fin de milenio. Emergencia de los marginados* (2000).

Tomando por suyo el postulado que formuló ya en 1842 el argentino Juan Bautista Alberdi, según el cual «la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método; positivista y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destinos», el filósofo mexicano se esfuerza por instaurar una base operacional de este programa ambicioso, adaptado a los desafíos y exigencias de los siglos XX y XXI. Su trabajo desemboca así en una filosofía o, mejor dicho, en una manera de filosofar profundamente humanista que, basada en lo específicamente concreto –lo mexicano y lo latinoamericano– llega hacia lo universal, siempre conservando su originaria concreción instrumental.

Esa calidad fue puesta de relieve particularmente durante el acto de la investidura de doctor de *honoris causa* por la Universidad de Atenas en 1997 (asunto que Leopoldo Zea juzga con este motivo «extraordinariamente importante») la cual otorgaba este título «por primera vez a un filósofo de lengua española», calificándole de «representante de la idea de una América Latina integrada», que «a pesar de ser muy latinoamericana, sobrepasa las fronteras de América Latina para inscribirse como un aporte a lo ecuménico, a la historia universal de la humanidad». «Un filosofar que como el de los filósofos de la Grecia clásica, partía de la problemática que les planteaba su tiempo y realidad».

Todos los trabajos de Leopoldo Zea están animados por un discurso liberador, *Leitmotiv* que los sostiene y justifica en el progresivo des-

pliegue desde la idea inicial hasta su culminación resumida en la siguiente definición de la igualdad no discriminatoria: «Todos los hombres son iguales por ser distintos, pero no tan distintos que unos puedan ser más o menos hombres que otros». Definición que debería garantizar, mediante el reconocimiento en la reciprocidad, lo inalienable de las particularidades individuales y desembocar finalmente en «una nueva relación entre los hombres y los pueblos que no sea ya la relación vertical de dependencia, sino la relación horizontal de solidaridad».

Creo pues que no es exagerado concluir afirmando que la obra de este pensador –en la cual a menudo el ensayo se antepone al tratado, hecho que facilita su amplia difusión sin desvalorizar el contenido– contribuye en su conjunto a la elaboración de una nueva perspectiva para nuestro mundo, al mismo tiempo que constituye un útil posible para su mejoramiento, dado que por su anclaje y por su modernidad se inscribe a la vez en la alta tradición y la apremiante actualidad filosóficas.



Biblioteca Hispánica. Sala de lectura

Carta de Alemania. Todo el año es Carnaval

Ricardo Bada

En esta ciudad de Colonia en la que sobrevivo, y en la que he perdido tantas horas de mi vida por culpa de la impuntualidad y la ineficiencia de sus servicios de transportes públicos, en esta Colonia de mis culpas y pecados, sus habitantes acostumbran decir que el año se compone no de cuatro sino de cinco estaciones: Primavera, Verano, Otoño, Invierno... y Carnaval. Y la estación que ellos llaman Carnaval se inicia todos los años el día 11 del mes 11, a las 11 horas y 11 minutos, con una puntualidad y una eficiencia que ya la quisieran los autobuses y tranvías de su maldita compañía de transportes públicos, y concluye unos tres meses después, ese día que los calendarios conocen como Miércoles de Ceniza. Este 2005, y gracias a ciertos dioses propicios, que deben existir con toda seguridad, el miércoles ceniciento cae temprano, el 9 de febrero, así que la cosa es más llevadera: ¡nada más que 91 días de la quinta estación anual!

Y aunque desde luego debe decirse que los carnavaleros están el resto del año pensando en sus bromas y en sus disfraces y en sus desfiles, lo cierto es que la llegada del 11.11. a las 11, 11 dispara unos mecanismos que alcanzan su máxima potencia el Jueves de Comadres, es decir, el jueves anterior al Domingo de Carnaval, cuando las mujeres se adueñan del ayuntamiento de la ciudad y el alcalde les hace entrega simbólica, por 24 horas, del poder municipal.

Desde ese Jueves de Comadres hasta el siguiente miércoles la ciudad se vuelve otra. La vecina linda pero altanera que no nos saluda nunca en la parada del autobús, en estos días, disfrazada de payaso y con una nariz rojísima de cartón piedra, no sólo nos saluda sino que hasta puede que nos estampe un beso en la mejilla helada por el frío. El burócrata que siempre tiene algo que rezongar cuando le presentamos algún papel en el puente levadizo de su fortaleza administrativa (me refiero a la ventanilla detrás de la cual dizque trabaja), en estos días se ha disfrazado de pirata y nos guiña alegre el único ojo que lleva visible –el otro lo oculta bajo un parche–, y en esa momentánea ceguera es capaz de

sellar y firmar cualquier documento que le pongamos por delante. A nuestro jefe lo vemos casi sin reconocerlo bajo las plumas de su diadema de jefe pielroja y nos perdemos por ese momento de estupor la irreversible oportunidad de pedirle un aumento de sueldo, que en estos días al menos es seguro que sí nos lo prometería, aunque luego no lo cumpliese. Y esa camarera que jamás ha logrado fingir una sonrisa cuando le damos las gracias por habernos traído el café que le pedimos hace media hora, en estos días, protegida de la mala educación y la escasa voluntad de servicio gracias a su indumentaria de Madame Pompadour, hasta sería capaz de sonreírnos de oreja a oreja. Y todos ellos, además, gritando «Kölle! Alaaaaf!», que es el grito de guerra de esta tribu.

Podría multiplicar los ejemplos *ad libitum* y *ad nauseam,* pero creo que basta con ellos para hacer la más elemental de las reflexiones. A saber: que si para que se comporten como seres humanos normales y corrientes es necesario que se disfracen, entonces, a decir verdad, el verdadero Carnaval tiene lugar en realidad durante el resto del año; el Carnaval es, pues, el resto del año que pasan disfrazados de cavernícolas incorregibles.

De una muy buena y joven periodista alemana, y que a pesar de serlo se llama nada menos que Karin Ceballos Betancur, leí hace unos meses un reportaje sobre lo que ella bautizó como «la Metamorfosis de Medellín», y allí contaba el chiste que corre por Colombia acerca de por qué los habitantes de la metrópolis antioqueña llevan siempre un pañuelo en el bolsillo: «Para limpiar su Metro», dicen que es la respuesta al acertijo. Aplicándolo al caso clínico, casi patológico, que les estoy describiendo en esta Carta, uno podría preguntarse por qué los habitantes de Colonia guardan escondida su simpatía en un rincón tan oculto de sus almas. Debe ser para poderla derrochar alegremente en los disipados días de Carnestolendas. Yo no sé qué les parecerá a ustedes, pero desde el punto de vista de la convivencia humana tal vez fuese mejor que saliese un edicto del alcalde de la ciudad proclamando que todo el año es Carnaval. Sólo que para ello, claro está, me dirán ustedes con muchísima razón, debería empezar por sacarse su disfraz. Y no les digo cuál de los dos, si el de payaso de circo o el de payaso de la política, para que pongan a funcionar sus pequeñas células grises.

Párrafo aparte, pero breve, porque los vomitivos no son de mi predilección, merece el hecho de que todo este vuelco de la conducta y del comportamiento ciudadanos pasa por el meridiano del alcohol, y en cantidades masivas. Ya el idioma que se habla en Colonia, el *Kölsch,*

ostenta el mismo nombre que la cerveza emblemática de la ciudad, la *Kölsch,* de tal modo que acá se dice que lo que se bebe se habla, y viceversa. Y hasta la primera tribu germánica que habitó en estas orillas del Rhin se llamaba de una manera programática: eran los ubios, que en alemán se dice *die Ubier,* y por muy poco alemán que ustedes sepan ya se habrán dado cuenta de que la cerveza *(Bier)* formaba parte de su gentilicio. No es broma, aunque lo parezca. En esta ciudad, cuando los días del Carnaval, la policía se la pasa levantando cadáveres etílicos: *Bierleichen...* que no están definitivamente muertos, sino sólo catatónicos a base de cebada fermentada con lúpulo y trasegada hasta la pérdida de conocimiento.

Segundo párrafo aparte, pero más breve, es lo que podríamos calificar benevolentemente como «semana de colada permanente de la ropa interior». Si es verdad que Napoleón decía, delante de los cadáveres de sus soldados tras una batalla, que eso se arreglaba con una noche en París, en Colonia se habría sentido a sus anchas: hubiera decretado una semana de Carnaval después de cada batalla. Uggggggg... Y conste que no soy precisamente un modelo de castidad.

Debo confesarles, cosa que no he hecho expresamente hasta ahora, pero creo que se habrá entendido entre líneas, que aborrezco el Carnaval coloniense y que, por regla general, tanto mi esposa como yo solemos huir de la ciudad en esas fechas. El año pasado nos fue imposible, a causa de un compromiso familiar tan delicioso como extenuante: cuidar a nuestros nietos. Pero, después de todo, ello me sirvió para enterarme de algo que ya me estaba sospechando, y es que casi uno de cada diez habitantes de la ciudad de Colonia aborrece su Carnaval.

(Lo cual me hace recordar una de las estadísticas más divertidas de la historia de este medio de manipulación del pensamiento. En una encuesta llevada a cabo en 1973, en Brasil, con 200 personas, acerca de personalidades relevantes de la actualidad, aparecía un dato fascinante: el 0,5% desconocía quien era Pelé. Ahora bien: el 0,5% de 200, si Pitágoras no miente, es uno: quiere decir que alguien, una persona, un carioca, tal vez una carioca, en Río, en 1973, no sabía quién era Pelé. Siempre tuve la curiosidad de saber quién sería esa persona: ¿un sordomudo, un ciego, uno de los escasísimos brasileños que aborrecen el fútbol?)

Pero puesto que vuelvo a emplear el verbo aborrecer, regresemos al punto de partida: Sí, el 9% de los habitantes de Colonia aborrece su Carnaval. Como el asunto les pareció digno de estudio a mis colegas de un diario citadino, decidieron indagar las razones del porqué.

Y ya comprenderán ustedes que una gente tan seria como los alemanes no se conforma con explicaciones simples. Razón por la cual consultaron a un especialista que reunía en un solo individuo la triple condición de pedagogo, psicoterapeuta y, según mis colegas, filósofo del Carnaval, sea ello lo que fuere. El tal pedagogo, psicoterapeuta y filósofo carnestoléndico arguyó que los aborrecedores del Carnaval tratan de evitarlo, o directamente huyen de él, por miedo a sí mismos, por miedo a la disolución o destrucción de las propias estructuras, por miedo a descubrir aspectos íntimos que preferirían ignorar. E invocó en apoyo de su tesis a nadie menos que Hermann Hesse cuando éste habló, alguna vez, de ese ogro interno que termina adueñándose del hombre culto. En suma, de ese Mr. Hyde que habita los desvanes del Dr. Jekyll.

Pues qué bien. Aplicando el esquema se podría decir entonces que quienes aborrececen las corridas de toros es porque tienen miedo a que terminen gustándoles, a sacarse del alma un Mr. Hyde vestido de seda y oro y con una indomeñable voluntad de poner patas arriba al cornúpeta de una estocada en todo lo alto. Olé. Pues qué bien. Aplicando el esquema se podría también decir entonces que gente tan circunspecta como los vegetarianos aborrecen la carne por miedo a sentirse débiles ante ella, a que se les escape del alma un Mr. Hyde empuñando cuchillo y tenedor y sumergiéndose con gula en el placer de un buen bife de lomo: *medium, please!* Y aquí no puedo sino recordar una de las excelentes definiciones de Enrique Jardiel Poncela, quien afirmaba que un vegetariano es alguien que no come carne en público.

En fin, qué quieren que les diga: a mí, toda esa parafernalia interpretativa, por muy pedagógica, psicoterapéutica y filosófico-carnavalesca que se pretenda, me parecen ganas de importantizarse, que es un verbo que no existe pero ustedes me permiten que me lo invente: son ganas de darse importancia, si quieren que lo diga de un modo más clásico. A mí el argumento que más me convence, en eso de aborrecer el Carnaval de Colonia, es uno que me dio mi hija Montserrat, hoy madre de dos de mis nietos, cuando aún era muy pequeña y nos acompañó, junto con sus hermanos, en la huida del Carnaval coloniense de 1982. ¿Y adónde nos escapamos? A Venecia, donde también había Carnaval. Y una de aquellas noches, al irse a acostar, y teniendo tan sólo 12 años, mi buena Montserrat demostró innegables dotes de psicóloga comparatista cuando me dijo: «¡Qué bonito es este Carnaval! ¡aquí todo el mundo está alegre y nadie está borracho!» Pues eso, como tan castizamente dicen los españoles.

Carta de Buenos Aires. Tévez y la *areté* nuestra de cada día

Luis Gregorich

Hace unos meses, tras haber convertido su gol en la final entre River Plate y Boca Juniors en el estadio Monumental, Carlos Tévez, el joven y notable delantero boquense (a estas horas ya seguramente transferido a un club extranjero), no pudo sustraerse a la tentación de celebrar su logro, para humillación de sus rivales y de la multitudinaria hinchada local, imitando el aleteo de las inofensivas aves de corral definidas, en ese instante, como la identidad y la desventura riverplatenses. (Para la jerga de la tribuna, como se sabe, los riverplatenses son «gallinas» y los boquenses, «bosteros».) Tévez fue expulsado del campo de juego por su actitud y más tarde, ya serenado, supo expresar su arrepentimiento y disculpas.

¿Un episodio menor, sobre todo si se tiene en cuenta el nivel extremo de excitación al que los medios masivos habían llevado a la gente, convirtiendo exageradamente al enfrentamiento de los dos equipos con simpatías mayoritarias del fútbol argentino en «el superclásico o la final más importantes de todos los tiempos»? Quizá, pero la carrerita y la gesticulación de Tévez aluden, incluso dentro de su candor y poca malicia, a una costumbre que se ha ido generalizando entre nosotros, y que alcanza al deporte tanto como a la política y a la vida social.

Prolongando aquellas drásticas sanciones de «al enemigo, ni justicia» y «el mejor enemigo es el enemigo muerto», ahora se ha fortalecido el «goce» (palabra de justo prestigio psicoanalítico) sobre el enemigo o adversario, el encarnizamiento en los despojos, la febril necesidad de hacer leña del árbol caído, hasta el punto de que la derrota ajena, su narración agraviante, brindan mucho más placer que la victoria propia. La única ventaja de estos asesinatos simbólicos es que se requiere la supervivencia física de la víctima, para poderla seguir asesinando en efigie y disfrutar la repetición.

No siempre, sin embargo, los resultados de este ritual son incruentos. En cualquier barrio de Buenos Aires, durante la noche de la última final, se habrán podido escuchar –y esto es lo más leve– intercambios

de gritos insultantes y cantos obscenos (casi siempre articulados en la desgracia del otro), y se habrán presenciado –y esto ya no es tan leve–, grescas violentas, entreveros con puñetazos y agresiones personales. Uno de los cuadros con más inexplicable diagnóstico se ofrece cuando uno de los dos equipos –cualquiera de los dos– viaja al exterior, para representar al país en alguna Copa u otro torneo internacional: los simpatizantes del equipo que se queda aquí festejan con alborozo su derrota, anteponiendo sin vacilaciones el grito de venganza tribal a una eventual causa nacional compartida. La crónica policial ha registrado, en estas circunstancias, casos de heridos leves y graves, e incluso de muertos; quien esto escribe ha presenciado riñas violentas en la puerta de su casa.

Para terminar con el caso de Boca y River, debe apuntarse también el hecho de que los fanáticos de cada uno de los dos equipos piden a los suyos que pierdan, si ellos ya han quedado fuera de la competencia y pueden causar daño, dejándose ganar, a su eterno rival. Esta situación es la que se ha planteado en el final del último torneo de 2004. Otra vez la desdicha del enemigo es más preciada, incluso, que el propio honor.

Hay, por supuesto, explicaciones para esta patología social, la más obvia de las cuales consistiría en decir que se trata de prácticas habituales, de válvulas de escape de las tensiones colectivas, y que simplemente asistimos a una agudización de su vigencia. También se podría profundizar el razonamiento y afirmar, en otro marco, que en realidad tales hechos representan una atenuación de la violencia entre nosotros, porque actúan como un *Ersatz,* un sustituto casi inocuo de tantos años sangrientos, de una sociedad que pudo engendrar un Estado que, a su vez, fue capaz de destruir y hacer desaparecer a miles y miles de cuerpos de compatriotas.

Sea como fuere, es evidente que los ejercicios destructivos no se limitan al mundo del deporte. Hay en la actualidad muchos medios masivos de comunicación que, tal vez en sintonía con cierto canibalismo de parte de sus consumidores, se complacen en la crítica sobreactuada y la ridiculización sistemática de los gobiernos constitucionales de Carlos Menem y Fernando de la Rúa. Ambos gobiernos pueden ser criticados por distintos motivos, cada uno en su dimensión y coyuntura. Pero otra vez el ensañamiento superfluo y la permanente subestimación impiden el verdadero juicio crítico, cuya ausencia solo incrementa la perplejidad acerca del pasado y la incertidumbre sobre el futuro.

Parecería que los millones de argentinos que han votado a Menem en 1989 y 1995, y los millones de argentinos que han votado a de la

Rúa en 1999 (y que sumados –porque no son los mismos– constituyen cerca del 90 % del cuerpo electoral), son una comunidad de irresponsables, olvidadizos e infantiloides que ha sido miserablemente engañada en su buena fe. Una vez asignada la culpa política y social a dos o tres cabezas y a una o dos ideologías, todos los demás pasamos a ser inocentes y la complejidad de lo real se reduce al *slogan* de campaña y al chiste denigratorio. Además, la severísima (y acariciadoramente oficialista) mirada que algunos medios dirigen al pasado obtura una de las funciones centrales del periodismo: la razonada crítica y la investigación del presente.

El gobierno nacional, asimismo, hace su aporte de negatividad al preferir la confrontación al consenso, al elegir como estrategia de gestión la deliberada división entre amigos y enemigos, y al no reconocer a la oposición como tal y negarle incluso la posibilidad del diálogo. Por su parte, la oposición tampoco se luce por el contenido (más bien intrascendente) de sus objetivos, y opta por encerrarse en el sectarismo y la fragmentación. El escenario político se convierte así en el espejo de la rivalidad futbolística, donde un término excluye al otro y donde el sufrimiento ajeno es el combustible del propio placer.

Dan ganas de irse muy atrás, hasta los orígenes de la civilización de Occidente, en la antigua Grecia, para comprobar cómo el temple de los legendarios protagonistas de la *Ilíada,* no exentos de vanidades y flaquezas, jamás se obstina en humillar y denostar el honor de sus adversarios, incluso después de sangrientas batallas. Aquiles, el héroe griego más renombrado e irritable, mata al tomar Tebas a Eetión, su rey y padre de Andrómaca, pero no se complace en despojarlo sino que quema el cadáver con sus armas labradas y le levanta un túmulo. Es que lo que importaba para los griegos era, no el escarnio ajeno, sino la construcción de la propia virtud, o perfección, o excelencia: lo que ellos llamaban *areté.*

Seamos más humildes: no es necesario irse tan lejos en la historia. Hay modelos y conductas ejemplares cercanos, muestras discretas de *areté* que se sostienen por sí mismas. Cuando nuestro deporte aún podía eludir los extremos de la mercantilización, tuvimos en los estadios a figuras como Ernesto Lazzatti, el «Pibe de Oro», o el gran Amadeo Carrizo, o Rubén Bravo, o en las rutas a Eusebio Marcilla, el «Caballero del Camino»; y hoy, sin tanta veteranía, tenemos a nuestras campeonas de hockey, las Leonas, capaces de rechazar un fallo injusto aunque las favorezca y les haga ganar un partido. No podemos imaginar a ninguno de estos deportistas humillando al adversario y regodeándose en

su derrota. Honor a sus modestos ejemplos, a conductas que protegen y mejoran la salud social.



Biblioteca Hispánica. Mesa de préstamo

BIBLIOTECA



Retrato del poeta libidinoso*

Toda biografía es tarea de reconstrucción. Que alguien dedique una parte de los pocos años que nos son dados a investigar la existencia del prójimo debe albergar el objetivo principal de señalar las claves de esa vida, las razones, los hechos y las características que nos sirvan para mejor esclarecer la siempre compleja personalidad del biografiado, sus motivaciones esenciales. Ese gasto de tiempo se emplea generalmente en desmenuzar la vida de quien, por la razón que sea, es un personaje históricamente significativo. Entre biógrafo y biografiado, amén de alguna afinidad, se establece una especie de pesquisa detectivesca en la que el primero tiene todas las de ganar porque, normalmente, las biografías indagan en vidas concluidas: y lo bueno que tienen los muertos es que no se pueden quejar. Cuanta mayor sea la relevancia del biografiado, mayor será la resonancia pública de la biografía, eso tampoco lo podemos obviar. El periodista Miguel Dalmau (Barcelona, 1957) ya se acercó al «caso» de los Goytisolo (tres hermanos escritores) en libro que resultó finalista del Premio Anagrama de Ensayo 1999, donde la presencia de Juan en el relato se comía a la de Luis y a la de José Agustín, y ahora presenta una nueva biografía de otro de los miembros del Grupo o Escuela de Barcelona, el poeta, ensayista y traductor Jaime Gil de Biedma (1929-1990).

Los métodos de trabajo que sigue Dalmau en este libro son los mismos que ya dieran forma a la obra anteriormente citada. Recopilación de multitud de testimonios orales de familiares, amigos y conocidos del protagonista (que generalmente se dan por ciertos, pese que a veces puede pesar sobre ellos la mentira o el olvido), escasa atención a la bibliografía existente que, por escasa o poco interesante que sea, siempre hay que tener presente, falta de referencias de las fuentes que maneja, interpretaciones alejadas de lo académico (en la biografla de Jaime Gil, por ejemplo, el recurso a la astrología y a la mitología hindú), lectura autobiográfica de la obra lírica o de ficción de los protagonistas... lo que da en obras más informativas que críticas.

Hay que reconocer el valor de bastantes de las informaciones novedosas que la biografía de Dalmau suministra, casi todas ellas directamente relacionadas con la vida privada de Gil de Biedma (sus in-

* *Miguel Dalmau,* Jaime Gil de Biedma. Retrato de un poeta, *Circe, Barcelona, 2004, 510 pp.*

tentos de suicidio, su bisexualidad intermitente, su rechazo de la pederastia...). El libro se estructura a modo de tríptico que toma como excusa un famoso cuadro de Francis Bacon. Ésta es una forma ingeniosa que se quiere exhaustiva (el hombre público, empresario y aristócrata; el poeta de obra exigua, imperecedera y muy influyente; el amante homosexual, promiscuo y extremo), pero en la que se corre el riesgo de la reiteración. Lo que sucede es que no acaba de encajar en esta forma el contenido del relato. Es decir, las dos primeras partes del libro ocupan 200 páginas del mismo, mientras que la última (Gil de Biedma y el sexo), ocupa 300, aproximadamente. Si lo que se buscaba era analizar la importancia de la trayectoria intelectual de una figura pública a la que se recuerda por poeta fundamental de la segunda mitad del siglo XX en España, por ensayista lúcido y por traductor exquisito, parece que las proporciones están equivocadas. Y no estamos haciendo un juicio moral de la opción del autor, no, solo afirmamos una realidad manifiesta: a Dalmau le ha interesado mucho más hurgar en las a menudo anticonvencionales relaciones sexuales del biografiado (y más en la España franquista que perseguía a los homosexuales), territorio de lo privado que el autor siempre ocultó porque no quiso hacer daño a su familia (vencedora de la guerra, católica a machamartillo) y desligarse de las condiciones sociales (muy favorables, por cierto) que de esa familia provenían. Si dichas prácticas sexuales tuvieran relación directa con la obra del autor estaría totalmente justificada su inclusión, pero no creemos que sea el caso. *Las personas del verbo,* poesía completa del autor, como toda gran poesía, busca la universalización de la experiencia humana a través de la belleza escrita. Vuelvan a los poemas si no, y constatarán que el enmascaramiento de la experiencia erótica homosexual no es solo velo protector, sino condición necesaria de generalización de la experiencia amorosa, o sentimental, a secas. Gil de Biedma cantó con ironía, algo de descreimiento y ruda ternura al amor, o a la pasión amorosa, si se quiere, más allá del sexo de los cuerpos que la activaran, y su poesía queda como búsqueda de la libertad ante cualquier abuso, sobre todo al del paso del tiempo y su victoria definitiva que es la muerte. La carta a Dionisio Cañas que se reproduce en las páginas 452-454 así lo demuestra, pero también estas palabras del prefacio a *Compañeros de viaje* (1959): «Al fin y al cabo, un libro de poemas no viene a ser otra cosa que la historia del hombre que es su autor, pero elevada a un nivel de

significación en que la vida de uno es la vida de todos los hombres, o por lo menos –atendidas las inevitables limitaciones objetivas de cada experiencia individual– de unos cuantos entre ellos». ¿Para qué sirve conocer si tal o cual poema se inspiró en la relación homosexual que mantuvo con uno u otro amante? ¿Sirve ello para ayudar a mejor leer esa obra tan aparentemente sencilla como exigente? Estas dudas asaltan a cada paso en la lectura de la biografía de Dalmau, que a veces cae incluso en un detallismo morboso (la narración de la enfermedad que acabaría con el poeta) que muchos entenderán de mal gusto, y que no aporta nada significativo a lo que ya se conocía de su vida.

Dalmau calla en las dos primeras partes de su tríptico la condición sexual del protagonista en estrategia algo tramposa y mínimamente productiva. Casi todos aquellos que se acerquen a este volumen saben de la misma. El autor apela de continuo a «el Secreto», así, con escandalosa mayúscula, para referirse a las «obsesiones secretas de su tormentosa vida privada» (página 9), a «su vida secreta» (página 50). Casi se diría que adopta el punto de vista «carca» de la familia del poeta. En fin, el intento de Miguel Dalmau de recrear la vida de uno de los poetas españoles más importantes del siglo pasado ha quedado en cuadro descriptivo de las peripecias de cama de un ser humano atormentado por una forzada experiencia sexual infantil que le marcó para siempre. Si se trataba de desmitificar al personaje público (gran poeta, cultísimo, conversador erudito, plurilingüe y cosmopolita; por otra parte, todas ellas características ciertas de Gil de Biedrna) y traernos al hombre, el objetivo solo se ha cumplido a medias, por error en la estrategia. Más que el corazón desnudo de un artista y de una mente privilegiada (la inteligencia casi nunca es salvoconducto para alcanzar la felicidad) queda la autopsia de un hombre furiosamente sexual desnudo, sí, pero de cintura para abajo.

Marcos Maurel

El año de los *Quijotes*[1]

El año 2005 ha supuesto, ya desde sus inicios, la aparición de un rico movimiento de reme-

[1] *Miguel de Cervantes Saavedra,* Don Quijote de la Mancha. *Edición del Instituto Cervantes 1605-2005, dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores/Centro para la Edición de Clásicos Españoles, 2004, 2 vols. –uno con el texto, otro con notas complementarias y bagaje crítico.–*

moración del centenario de la edición del *Quijote* (1605-2005), con una gran cantidad de acto conmemorativos hacia la que es seguramente la obra de ficción más importante que han legado las letras universales.

Textos sobre la época, como el interesante libro de Manuel Fernández Álvarez, *Sombras y luces de la España imperial* (Madrid, Espasa-Calpe, 2004) –versión corregida y modificada de su *La sociedad española en el Siglo de Oro* que obtuvo en su momento, editado por Editora Nacional, el Premio Nacional de Historia, auténtico libro de referencia– nos llevan a replantearnos la España de aquel momento con una visión renovadora, tan amena como documentada.

Así por ejemplo el libro de Antonio Feros y Juan Gelabert (dirs.), *España en tiempos del Quijote* (Madrid, Taurus, 2004) que parece seguir la huella del conocido texto de Martín de Riquer en la *Historia de España* de Menéndez Pidal (Espasa-Calpe), aunque de modo más divulgativo. Los volúmenes que proyectan editar Eva y Kurt Reichenberger, de los que se ha editado *Cervantes y su mundo* vol. I (Kassel, Edition Reichenberger, 2004). Y un largo etcétera que podría añadirse.

Entre las ediciones de la obra de Cervantes, la del IV Centenario, Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española (Madrid, Alfaguara, 2004) con trabajos de diversos especialistas.

Destaca un hermoso *Quijote* con los dibujos de Salvador Dalí y las notas de Martín de Riquer (Barcelona, Planeta, 2004), que he podido comprobar recoge los dibujos del pintor de Cadaqués que ya aparecieran por ejemplo en la edición anterior de Buenos Aires, Emecé, 1965, pero con una impresión muy superior a la de la edición argentina, y a un precio muy asequible para ser una obra de lujo. La introducción de Martín de Riquer es en esta edición la misma que nos ofreció en la de Barcelona, Planeta, 1996 (Clásicos Universales Planeta) –y anteriores–, que recoge también el prestigio de una fijación textual muy autorizada y clásica, la del citado crítico. También son idénticas, con algunas modificaciones, las notas de ambas ediciones de Planeta mencionadas, la de lujo y la universitaria. Se trata por tanto de un hermoso texto y un preciado volumen que se debe a la mano de uno de los pioneros en el cervantismo español de la segunda mitad del siglo XX.

Pero entremos ya en el *Quijote* (2004) dirigido por Francisco Rico. Ante todo debe decirse que se trata de una versión corregida y actualizada de la edición que en 1998 hizo en el Instituto Cervan-

tes/Editorial Crítica, pero a falta ahora del útil CDROM como guía de uso y banco de datos. Entre la edición de 1998 y la de 2004 hay ligeras variaciones en el listado de colaboradores que han cuidado el volumen.

Los valiosos textos introductorios, son los mismos en ambas ediciones, según hemos tenido ocasión de cotejar. Añade esta de 2004 un cuadro de «colaboraciones y agradecimiento» (pp. CCCXVIII-CCCXXI), pero hasta el criterio de fijación textual entre ambas ediciones coincide totalmente, al igual que las aportaciones críticas de los colaboradores y la del profesor Rico.

Por otro lado las notas críticas a pie de página coinciden totalmente, por lo que he podido ver, entre ambas ediciones, aunque ignoro si hay alguna variación de detalle, que no sería muy apreciable.

Sí hay entre ambas ediciones una diferencia que tipográficamente parece importante: la edición que acaba de publicarse en 2004 contiene unos tipos de imprenta mucho más grandes, como también lo son las dimensiones del cuerpo del libro. El texto es así mucho más fácilmente legible. Puede parecer una apreciación insustancial pero no lo es, porque ya advertimos que el problema de la edición de 1998 eran sus endemoniadamente diminutos tipos de imprenta, que impedían una valoración estética adecuada por parte del lector de un texto que tiene que apreciarse en su belleza no sólo por su valor literario sino también por su composición e impresión. Todo ello ha sido muy mejorado en esta edición, que además introduce una bibliografia actualizada respecto a la anterior de 1998, lo que siempre es de agradecer igualmente.

Un aspecto a destacar, como hace con generosidad el profesor Rico, es la gran cantidad de colaboradores a los que agradece su participación. Importancia especial la mención para el profesor Guillermo Serés, uno de los artífices directos de la edición, añadimos aquí.

Hay pequeñas aportaciones extras en esta edición de 2004, por ejemplo un estudio sobre los refranes del *Quijote* (pp. 882-896), pero los textos en general coinciden totalmente. Aunque se ha añadido en 2004 una reproducción de algunas láminas de «La biblioteca de Don Quijote» (pp. 1037-73) y otro sobre «Imágenes del *Quijote*» (pp. 1073-1119) en donde se recogen algunas ilustraciones históricamente importantes de la obra. Y, como ya se ha señalado antes, una bibliografía más actualizada respecto a la edición anterior.

La «Historia del Texto», debida al profesor Rico, que se encuentra en las ediciones de 1998 y

2004 es probablemente lo más interesante de ambos volúmenes. Aunque debo añadir que aún subsisten muchos interrogantes que siempre permanecerán abiertos en el tema de la fijación textual cervantina, por ejemplo el verdadero valor respecto a la de 1605 de la tercera edición de 1608 de Juan de la Cuesta –que tanto se siguiera en los siglos XVIII y XIX, hasta la de la Academia de 1819 y posteriores remedos, teniéndola por la última corregida hipotéticamente por Cervantes, vecino de su librero en esas fechas– para una fijación del texto actual.

En fin, en el otro extremo a esta edición del profesor Rico, estaría la de los profesores Antonio Rey/Florencio Sevilla en el Centro de Estudios Cervantinos de Alcalá de Henares (1993) en el marco de sus obras completas, o las del profesor Sevilla en la editorial Castalia. Entre estos cervantistas es conocido se ha erigido una polémica que no podemos por menos de calificar de enriquecedora. Quizás ambas opciones parten de conceptos diferentes de lo que debe ser la edición de las obras de Miguel de Cervantes, y es sólo a la posteridad a la que cabrá hacer el juicio definitivo y justo de quién de los dos, en cada extremo de la balanza, ha realizado una aportación objetivamente más importante para el cervantismo posterior.

De momento baste aquí con saludar la edición del profesor Rico, que es la que nos ocupa, como valioso instrumento filológico, tanto por la labor personal de este crítico como de los numerosos y brillantes colaboradores que intervienen en la empresa.

Todo ello puede hacemos comprender la excelente salud de que goza el cervantismo actual, que se mueve por el amor a un escritor que cuatro siglos después nos sigue apasionando con igual fuerza.

Diego Martínez Torrón

Metonimias migratorias[1]

Juan Goytisolo (1931) reside fuera de España desde 1956, año de su exilio voluntario en París. Francisco Umbral ha escrito en la entrada de su *Diccionario de Literatura* (Planeta 1995) que Goytisolo no se exilió para «liberarse de Franco, sino de una España negra que va mucho más allá [...]»,

[1] *Marco Kunz,* Juan Goytisolo: Metáforas de inmigración, *Madrid, Verbum, 2003, 327 pp. Irene Andrés-Suárez: Marco Kunz; Inés d'Ors,* La Imigración en la literatura española contemporánea, *Madrid, Verbum, 2002, 356 pp.*

que se fue del país «para seguir escribiendo de España». Sea como fuere, el hecho de vivir desde hace casi medio siglo fuera de España, de haber podido observar las culturas y las políticas europeas desde la privilegiada atalaya parisiense, haber trabajado largo tiempo para una casa editora de gran prestigio (Gallimard) y vivir desde hace casi tres décadas largas temporadas en Marruecos ha conformado su escritura y su cosmovisión.

Efectivamente, sin esas vivencias, primero, y el nomadismo intelectual (y «geográfico»), después, su obra y sus ensayos hubiesen sido probablemente muy otros, como se vislumbra en muchas de las páginas posteriores a *Señas de identidad* (1966) y a su primer libro de ensayos *El furgón de cola* (1967). Por otro lado, a partir de entonces sus obras de creación han tenido frecuentes contrapuntos teóricos y políticos en ensayos que han sido recogidos en varios volúmenes. En suma: Goytisolo es un escritor rabiosamente español y europeo a la vez, en lucha permanente con su condición de español (de la que, sin embargo, se nutre) y cuya cultura de origen ha «transgredido» desde una actitud crítica y constructiva.

El tema de la emigración está presente en la obra literaria de Goytisolo desde sus comienzos. Al principio se trataba de la emigración rural española a la gran Barcelona. En los años 70-80 su atención se centró preponderantemente en la inmigración africana en Francia. Después ha sido la emigración clandestina, la problemática migratoria *sensu lato* y sus distintas realidades y representaciones (sociales, económicas, jurídicas, culturales, etc.) las que han adquirido una presencia cada vez más diferenciada. Sus textos nacen siempre desde la reflexión, la documentación y el conocimiento profundo sobre el fenómeno migratorio, sobre sus causas y sus consecuencias y sobre el modo de percibir y valorar la emigración en la Europa occidental. Para ello el autor se coloca voluntariamente en la periferia, para poder mirar el fenómeno desde los márgenes, siguiendo la lección aprendida en la picaresca española, en los autores españoles conversos y sobre todo en Américo Castro. Así las cosas, y considerando la admiración de Goytisolo por Américo Castro, no sorprende en su obra la presencia y el interés por la cultura y la lengua árabes. A ello cabe añadir el influjo y la presencia de algunos semióticos (Barthes y Eco sobre todo) y filósofos (Marcuse en primer lugar), de cuyas enseñanzas ha comprendido que la literatura es el último espacio desde el que se puede ejercer una clara resistencia contra una realidad social totalizadora.

Profundo conocedor de la compleja y heterogénea obra goytisoliana, Marco Kunz va rastreando y analizando, en una labor de auténtico pionero, los pasajes relacionados directa o indirectamente con las migraciones contemporáneas y muestra que sus varios y variados escritos constituyen un amplio macrotexto transido por una continua reflexión sobre el fenómeno migratorio. De dicha reflexión resulta un cuadro abarcador, caracterizado por la confluencia de elementos inherentes a varias disciplinas (literatura, politología y derecho ante todo, pero también, sociología, ética o imagología). Precisamente los aspectos imagológicos constituyen un aporte revelador, que viene a confirmar lo consabido: las imágenes mentales que nos hacemos de una determinada realidad no suelen corresponderse con ella, y con frecuencia dichas imágenes conllevan que no veamos lo que es, sino lo que queremos ver. Confirma que los estereotipos, los prejuicios, las actitudes y las mentalidades –conceptos que pueden ser abarcados bajo el concepto genérico de imagen– tienen un papel muy relevante en lo relativo a la emigración, mostrando a la vez, sin insistir en ello, que también domina y conoce métodos analíticos que están todavía casi en pañales en el ámbito de la crítica literaria, como es la imagología o el estudio de las imágenes, entre tanto constituida cual joven rama de la literatura comparada.

Con ello queda apuntado que los aspectos metodológicos y teóricos no están a flor de piel en *Juan Goytisolo: Metáforas de la migración*, que los varios planteamientos metodológicos están sustancialmente en las notas a pie de página, en sutiles observaciones relacionadas con citas concretas o en comentarios e interpretaciones de las diversas y relevadoras metáforas de la emigración que el estudioso rastrea y analiza.

Su ensayo sobre la obra de Goytisolo puede ser dividido en dos partes. En la primera, Marco Kunz muestra de manera sistemática el devenir y desarrollo de la reflexión goytisoliana sobre las migraciones en y desde España, primero, y hacia España, después, consideradas por tanto en un marco nacional e internacional o global. Reducidos a un mínimo común denominador, los argumentos de Goytisolo se centran, en lo económico, en los espacios y conceptos Norte *vs.* Sur, y –en lo cultural– Occidente *vs.* Oriente. (De más está decir que se trata de abstracciones, de espacios imaginarios que, sin embargo, se prestan bien para representar realidades y conflictos harto más complejos que lo que a primera vista se puede vislumbrar en el antagonismo de los términos, que su principal objetivo es superar las conocidas diferencias entre Norte

y Sur y relativizar la oposición de los conceptos Oriente y Occidente.)

En la segunda parte, analiza una nutrida y representativa selección de temas y motivos presentes tanto en la obra de Goytisolo como en obras y textos de otros autores contemporáneos de lengua española o de origen franco-magrebí. Temas y motivos que con frecuencia corresponden también al concepto de metáfora. Marco Kunz analiza cómo aparecen dichos motivos (o imágenes) en la obra de Goytisolo, la función que tienen en la tradición literaria y mítica, en el imaginario colectivo y en los discursos políticos sobre la emigración. De ahí, por tanto, el título de su libro: *Juan Goytisolo: Metáforas de la migración.*

Sobre la literatura de la emigración se ha escrito mucho en varios países europeos y en los Estados Unidos. La aportación de Marco Kunz es, sin embargo, un análisis de la literatura en lengua española sobre la emigración. El ensayo dedicado a la obra de Juan Goytisolo tiene un valioso complemento en varios trabajos sobre otros autores españoles (Eduardo Mendicutti, Lorenzo Silva, Miguel Naveros, Ignacio del Moral y López Mozo son los más notables, pero no los solos), recogidos en el volumen editado en colaboración con Inés d'Ors e Irene Andrés-Suárez.

José Manuel López de Abiada

La obstinación por sobrevivir*

«¿Qué posibilidades tiene el arte cuando ya no existe el tipo humano (el tipo trágico) al que nunca ha dejado de describir? El héroe de la tragedia es el hombre que se crea a sí mismo y fracasa. Hoy en día, sin embargo, el ser humano ya sólo se adapta», escribe Imre Kertész; (Budapest, 1929), una reflexión sobre las formas e instituciones de la estructura moderna de la vida en la que incide a lo largo de las páginas de *Diario de la galera,* testimonio de su resistencia ante la uniformidad y su lucha por un destino individual: «La realidad del hombre funcional es una pseudorrealidad, una vida que sustituye a la vida, la función que lo sustituye a él». Publicado en Budapest hace doce años, Diario de la galera reúne una selección realizada por el propio autor de sus diarios escritos durante la gestación de su obra novelística conformada por la tetralogía *Sin destino, Kaddish por el hijo no nacido, Fiasco y Liquidación,* primera novela publicada

[1] Diario de la galera, *Imre Kerstész; traducción de Adan Kovacsics, El Acantilado, Barcelona, 2004. 277 pp.*

Liquidación, *Imre Kertész; traducción de Adan Kovacsics, Alfaguara, Madrid, 2004. 149 pp.*

tras recibir el Premio Nobel de Literatura 2002. Un compendio de reflexiones, lecturas, obsesiones, impresiones cotidianas y estados de ánimo que se inicia en la década de los sesenta en pleno totalitarismo del «socialismo gulash» húngaro y concluye con la caída del muro en 1991.

Tras su experiencia como adolescente deportado en los campos de concentración de Auschwitz y Buchenwald, la escritura de Kertész se pone en marcha ya en plena madurez para evitar que se despache como anécdota histórica lo que él considera un código existencial: «Auschwitz no se acaba en Auschwitz, se prolonga en el totalitarismo que, a su vez, fue su condición previa». Kertész escribe para sí mismo, para sobrevivir, para tomar conciencia existencial, «y porque diez años después de volver de los campos de concentración nazis, descubrí con horror que todo lo que quedaba de esa experiencia era una vaga impresión y alguna anécdota. Como si le hubiera pasado a otro». Traductor de Freud, Nietzsche, Canetti, Roth y Wittgenstein, todos ellos presentes en diferentes tramos de *Diario de la galera,* Kertész incluye en sus páginas, además del análisis de su propio proceso creativo y esporádicas impresiones cotidianas, una crónica de lecturas que le sitúan inequívocamente en el marco de la literatura centroeuropea, destacando por encima del resto la presencia constante de Camus, Kafka y su compatriota Sándor Marai.

Diario de la galera se inicia paralelamente al proceso de escritura de *Sin destino,* su primera novela, no publicada en Budapest hasta 1975, en la que, sirviéndose de su propia experiencia en los campos de concentración, hilvana un relato que no es descripción sino acontecimiento, no explicación sino tiempo y presencia, eliminando, según sus propias palabras, toda referencia autobiográfica en aras de una fidelidad superior. La historia de una pérdida de personalidad «que se desarrolla de manera tan lenta e implacable como el devenir de una personalidad». La resolución de la novela anuncia el germen de una impresión que anota Kertész en su diario y desarrollará en *Kaddish por el hijo no nacido:* «Todo ha ocurrido ya, y sin consecuencia alguna. Auschwitz y Siberia han pasado (si es que han pasado) sin apenas afectar a la conciencia humana». El propio Kerstéz padece la misma aniquilación de la individualidad en Auschwitz y posteriormente en la Hungría estalinista, asunto que desarrolla en *Fiasco* a través de la humillante y grotesca vida de un intelectual atrapado en el totalitarismo húngaro. Luego, tras la caída del muro, el derrumbe moral de una generación de disidentes

húngaros, que se quedan «suspendidos» por falta de un enemigo identificable tras una vida dedicada a la resistencia, será el tema de *Liquidación,* una alegoría en la que se pregunta cómo afrontar la supervivencia a la Shoah, el exterminio de seis millones de judíos.

Si la uniformidad es la esencia del totalitarismo, el antídoto de Kertész será la escritura y, a través de ella, la tensión necesaria para enfrentarse diariamente a esa uniformidad ejercitándose contra la insensibilidad y contra la incapacidad para compartir los sentimientos del otro; una tensión, en definitiva, por mantener la propia individualidad: «Me salvó del suicidio (...) la sociedad que, tras la vivencia del campo de concentración, demostró en la forma del llamado estalinismo que no se podía ni hablar de libertad, liberación, gran catarsis, etc. (...) Me salvó la sociedad que me garantizaba la continuidad de una vida esclavizada y que de ese modo excluía también la posibilidad de cometer cualquier error. Por eso no me llegó el aguaje de la desilusión, el cual empezó a golpear (...) a personas de vivencias afines, pero residentes en sociedades más libres». Ante la ausencia total de libertad, ante la negación del individuo en las sociedades totalitarias, Kertész se plantea su vida de espaldas, confinado en un minúsculo apartamento de una tía suya y en el que, armado de lapiceros soviéticos y una vieja Olivetti de extraperlo, escribe para seguir existiendo.

Zygmunt Bauman, a partir del concepto de *matriz* en el pensamiento de Lévi-Strauss, considera la cultura como la actividad del espíritu libre, la sede de la creatividad y de la innovación que nos permite ir más allá de los horizontes ya definidos y de las fronteras bien vigiladas. En esa línea de pensamiento, Kertész asume la escritura como su única identidad y con la muda satisfacción de ser completamente extraño en su país, ante los hombres o ante el mundo. Efectivamente, *Diario de la galera* es el testimonio cotidiano de un hombre que vive de espaldas al mundo, encerrado en sus propios pensamientos, consagrado a su labor artística, leyendo y escribiendo como un topo, motivo que desarrollaría en su novela *Kaddish por el hijo no nacido.* Cuando el lugar del ser humano es ocupado por la especie, el individuo aplastado por lo colectivo, la situación del apátrida será la perspectiva más seductora: «Siento vocación por ella, por nada lo siento tanto». De ahí que sólo tome conciencia de su propia identidad como judío en los momentos de amenaza y, en tales casos, no como algo «interior» sino siempre como «negatividad, como restricción, como determinación exterior».

Kertész explora el enfrentamiento con ese condicionante de

ser judío en *Liquidación.* Por medio de su protagonista, Bé, nacido en un campo de concentración y registrado en los archivos del barracón del hospital con esa letra y cuatro cifras, Kertész dramatiza una de las ideas presentes en *Diario de la galera:* «Bé explicaba que el hombre trágico ha dejado de existir. Probablemente, también le habéis oído exponer esa teoría (...) El hombre totalmente reducido o, en otra palabra, el superviviente, decía, no es trágico sino cómico, porque carece de destino. Por otra parte, vive con una conciencia trágica del destino». *Diario de la galera,* de inequívocas raíces existencialistas, testimonia la lucha de un hombre por seguir siendo un particular y aguantar como tal en una sociedad concebida para anular la perspectiva que distinga claramente a uno mismo de su situación. Heroica empresa ésta de escapar al destino impersonal de la que no sale victorioso Bé, pero sí su ética, al encontrar en su propia muerte, convencido de que el principio de la vida es el Mal, el único modo de hacer el bien. Novela de compleja estructura formal, un ejercicio metaliterario de ficciones dentro de la ficción, *Liquidación* plantea la influencia que ejercen sobre los supervivientes al exterminio judío los cambios políticos que se inician a finales de los ochenta. La afirmación de la supervivencia pero la negación de la vida por parte de Bé: «Ha desaparecido el pretexto para mi existencia, ha desaparecido el estado existencial de la supervivencia. Ahora habría de vivir como un adulto, como un hombre. Y no tengo ganas. No tengo ganas de salir de la cárcel, pisar el espacio infinito...» Se preguntaba a sí mismo Sterne si había aprovechado bien sus sufrimientos, como corresponde a un hombre inteligente. Sí parece el caso de Kertész, a quien el sufrimiento le ha dado un tema y el tema, finalmente, una liberación.

Jaime Priede

Un tema interminable*

Tras leer a Juliá, a Moa, a Moradiellos y demás autores de los libros que seguidamente comenta-

* Víctimas de la guerra civil, *Santos Juliá (coordinador), Julián Casanova, Josep María Solé i Sabaté, Joan Villarroya y Francisco Moreno, Ediciones Temas de Hoy Historia, Madrid, 2004. 434 pp.*

Los crímenes de la guerra civil y otras polémicas, *Pío Moa, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004. 286 pp.*

Las fosas de Franco. Los republicanos que el dictador dejó en las cunetas, *Emilio Silva y Santiago Macías, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 2003. 374 pp.*

Historias de las dos Españas, *Santos Juliá, Edit. Taurus, Madrid, 2004, 568 pp.*

mos, se hace evidente, una vez más, aquello de que «todo es según el color del cristal con que se mira». Por esta sencilla razón, unos y otros, ven nuestra reciente historia de modos tan diferentes.

El interminable tema de la guerra civil de 1936 y las dos Españas no deja de ponerse al rojo vivo, con totales desacuerdos y mutuas acusaciones de falta de objetividad. ¿Habrá que seguir trabajando en la clarificación de tan trascendente tema o tendremos que acabar aplicando la «teoría de las constelaciones»? Esta teoría nos lleva a concluir que al vivir unos y otros en distintas constelaciones, aunque el Sol, la Luna y las estrellas son los mismos para todos, ocurre que la forma en que vemos esas realidades es diferente. O como le gustaba repetir a Ortega y Gasset: la Sierra de Guadarrama es la Sierra de Guadarrama, pero la Sierra de Guadarrama que vemos desde Madrid no es la misma que se ve desde Segovia.

¿Quién tiene la última palabra? ¿Llegará el día en que este tema interminable acabe de entrar en el campo del estudio desprejuiciado y sereno? Una historia contada no por vencederes ni por vencidos, una versión equilibrada.

Es cierto que, durante cuatro décadas, habíamos oído contar nuestra historia reciente por los vencedores y parece justo que llegara el momento de oírla contar por los vencidos. Pero si la primera versión fue acusada de defigurada, también desfiguradas son las versiones que los vencidos nos están dando, por aquello de seguir contanto la historia en clave de buenos y malos, sin reconocer los enormes fallos, irresponsabilidades y equivocaciones que los republicanos vencidos tuvieron.

Un cuadro estremecedor

El título, *Víctimas de la guerra civil,* va seguido de un subtítulo altamente significativo: *Una aportación imprescindible a un debate que sigue abierto.* Coordinados por Santos Juliá, cuatro notables especialistas, basándose en fuentes inéditas y numerosos trabajos monográficos, exponen cuanto hasta hoy se sabe de la gran tragedia humana que se desarrolló en la retaguardia, tanto en una como en otra zona. Fusilamientos arbitrarios, sacas y paseos, en los momentos del terror caliente; ejecuciones sumarias, cárceles y acoso a los huidos, a medida que la guerra se dilataba; exilio, campos de concentración, represión de la guerrilla y sus colaboradores, represalias económicas y laborales y vejaciones múltiples tras la victoria de las tropas del general Franco.

Este libro se editó por primera vez en 1999. La presente edición toma en cuenta las últimas investigaciones sobre los fusilamientos y asesinatos durante la rebelión militar y la represión franquista, y actualiza en consecuencia el estado de la cuestión en la década de los setenta del siglo pasado cuando han ido apareciendo decenas de estudios sólidos, basados en fuentes de primera mano, pero no existía, excepto con recuentos sobre bases estadísticas poco fiables, ninguna obra que abordara la cuestión en su totalidad, desde la rebelión militar hasta el final de las ejecuciones de la posguerra, concediendo una atención específica a los tres grandes periodos en que –según Santos Juliá– se puede dividir la historia de la represión: desde el golpe de Estado a la crisis de mayo de 1937; la guerra de frentes desde la caída de Bilbao en junio de 1937 hasta la caída de Madrid en los últimos días de marzo de 1939; y el tenebroso periodo de la construcción del nuevo Estado desde el fin de la guerra hasta 1944 con un capítulo dedicado a la represión de la guerrilla y de partidos y sindicatos hasta finales de los años cuarenta.

Por víctimas de la guerra civil, los autores de este libro entienden los muertos de forma violenta que no lo hayan sido en acciones de guerra, aunque esa acción de guerra haya consistido en bombardeos de ciudades indefensas. Víctimas, pues, de paseos, sacas, fusilamientos en tapias de cementerios, ejecutados por sentencias emitidas en consejos de guerra o tribunales populares. Víctimas de la represión organizada, con procesos y ejecutores conocidos, pero también de acciones incontroladas, llevadas a cabo por grupos e individuos no siempre identificados.

¿Y por qué ofrecer ahora, después de casi setenta años, un cuadro tan estremecedor de lo ocurrido? La respuesta es que la exigencia de una amnistía general como umbral a la democracia jamás tuvo nada que ver con una general amnesia: una decisión de olvidar no es lo mismo que una amnesia. Olvidar sin más es como no recordar lo ocurrido, borrarlo, dejar de tenerlo en la memoria, y este no es el caso de los autores de *Víctimas de la guerra civil*. Ellos hablan de «echar al olvido» que es, por el contrario, enfrentarse al pasado, recordarlo, tenerlo presente y llegar a la conclusión de que no determinará el futuro, de que no se va a interponer entre el presente y lo que se proyecta como posible en el futuro. Los mencionados autores afirman que la decisión de no tener en cuenta el pasado como instrumento de futuro y de ser precavidos para no repetir errores no fue en absoluto óbice, más bien lo contrario, para iniciar

y proseguir investigaciones sobre la guerra civil y sus consecuencias. La producción de libros y artículos ha crecido sin cesar en las últimas décadas y no pasa año sin que aparezcan nuevos estudios, algunos de ellos con aportaciones sustanciales. «No se puede mantener por más tiempo –escribe Juliá– la falsa imagen de un país con dificultades para hablar de su pasado y que ha construido una democracia sobre un vacío de memoria». ¿Qué se puede construir sobre un vacío de memoria?

Justificar sus tesis

De lo que trata fundamentalmente el trabajo de Pío Moa, *Los crímenes de la guerra civil y otras polémicas,* es de justificar sus tesis acerca de la II República y la guerra civil española de 1936 y defenderse de sus opositores, es decir, de los que no ven nuestra historia reciente como él la ve.

Después de su *Trilogía* y del super éxito editorial de *Los mitos de la guerra civil,* en este nuevo libro, Moa vuelve a incidir en las siguientes cuestiones: el carácter de las represiones y el terror de la época; la idea de España en las izquierdas, sobre todo en Azaña, y su repercusión en la república y en la guerra; la actitud de la derecha ante la república y su deriva política; la cuestión de si existió realmente la amenaza fascista o un peligro revolucionario; el influjo persistente de la propaganda estalinista y su versión de la guerra sobre la historiografía más reciente, de Tuñón de Lara a Preston y Juliá; los efectos de la intervención exterior, en particular la satelización del Frente Popular por la Unión Soviética; la cuestión de «las dos y las tres Españas».

Los dos últimos capítulos se dedican a ciertas repercusiones a largo plazo de la guerra civil, que el autor estudia a partir de su experiencia personal bajo el franquismo, en el Partido Comunista y en el PCE (r)-GRAPO.

Moa opina que para salir del laberinto de las interpretaciones parciales en torno a la referida guerra de España y las interminables controversias sobre cada hecho de ella, debemos plantearnos dos cuestiones que dan sentido a las demás:

Primera, ¿fue la Segunda República un régimen democrático, o en qué grado lo fue?

Segunda, ¿surgió la guerra de un peligro fascista o de un peligro revolucionario?

El autor demuestra que la república entró en la historia con una legitimidad extraña, pero indiscutible y que nació así como una democracia a medias, mal concebida, ajena u hostil a profundas realidades sociales e históricas del país. Y concluye: «La conducta de la izquierda desacre-

ditó profundamente la democracia en España, pues quienes más la invocaban y decían representarla eran quienes más la transgredían y amenazaban las libertades».

Ante la segunda cuestión, asegura que «la derecha se rebeló en julio de 1936 frente a un peligro revolucionario real e inminente, al revés que la rebelión izquierdista de 1934, organizada contra un peligro fascista inexistente y que los insurrectos sabían inexistente». Y ¿surgió la guerra del cerrilismo y las conspiraciones derechistas contra las reformas, o del impulso revolucionario del PSOE y antidemocrático de las izquierdas burguesas? «Los hechos examinados –responde rotundo Moa– indican que fue lo segundo».

A partir de estas dos preguntas iniciales y sus respuestas, la polémica está servida y la polvareda asegurada, desembocando en dos sonados enfrentamientos, en torno a la guerra del 36, con dos historiadores: uno, con Santos Juliá y las víctimas de la guerra, el otro, con Enrique Moradiellos y la valoración de la intervención extranjera en la contienda.

A Pío Moa le parece un horror la tesis de Juliá, y otros muchos de su cuerda, de que la responsabilidad de las atrocidades, incluso las realizadas por los republicanos, recae sobre los rebeldes, por haberse éstos alzado sin la menor justificación moral o política contra una legalidad democrática normal. Su trabajo intenta desbancar, con argumentos, los cuatro puntos básicos del libro colectivo coordinado por Santos Juliá:

1/ El terror desplegado por el Frente Popular fue una respuesta al de los sublevados.

2/ Fue un terror popular y en gran medida espontáneo.

3/ Su responsabilidad última y definitiva recae sobre los franquistas, que lo provocaron al alzarse contra la legalidad republicana y democrática.

4/ Las víctimas del franquismo fueron muchas más (en torno al triple) que las causadas por la república.

Moa duda de que la apasionada retórica y «las constantes distorsiones y omisiones» del libro de Juliá, cumplan el loable propósito de colaborar a «establecer la verdad», y mucho menos a la reconciliación. «Más bien sirven –dice–, precisamente, al objetivo contrario».

En el número 15, de mayo de 2003, de la revista digital de pensamiento *El Catoblepas,* Enrique Moradiellos publicó una larga crítica a las tesis de Moa sobre la intervención extranjera en la guerra civil española, que desarrolla a partir de cuatro cuestiones básicas: la génesis de dicha intervención; las motivaciones de esta intervención; la entidad de esa misma intervención; la trascen-

dencia de esa intervención para el propio resultado de la guerra.

Tras analizar estos cuatro puntos críticos, el criticado llega a la conclusión de que «debemos aceptar que el efecto más relevante de la intervención extranjera en la guerra de España fue la básica sumisión a Stalin por parte del Frente Popular, mientras que el bando nacional logró preservar su independencia».

«Los muertos matan a los vivos», es la cita de Esquilo que Moa utiliza para finalizar su libro. Es una buena cita, siempre que sea verdadera, porque suena a perdón, a no permitir que las esperanzas y posibilidades de convivencia en España se vuelvan a malograr por la siembra de fanatismos que en un pasado cercano dieron frutos tan amargos.

Desenterrar cadáveres

Desde hace algunos años, como un goteo que no cesa, van apareciendo estudios sobre la guerra civil centrados en su parte más sórdida y siniestra, un claro ejemplo es *Las fosas de Franco.* En estos trabajos llama la atención que sólo cuentan la represión feroz, las penalidades, persecuciones, horrores y asesinatos provocados por los franquistas, olvidando en todo momento los contrarios, con la justificación única de que las víctimas del otro bando ya han tenido largos años de gloria.

En la primera parte del libro, Emilio Silva nos cuenta la historia de su abuelo, y de otros trece hombres asesinados una madrugada de octubre de 1936 por una partida de sanguinarios falangistas en el Bierzo, sin acusación, ni juicio, ni posibilidad de despedida de los suyos. Sus cuerpos fueron enterrados en una fosa común, fosa que ha podido abrirse 64 años después, gracias al empeño de su nieto por exhumar los restos de su abuelo. En la segunda parte de este mismo libro, Santiago Macías rastrea España de esquina a esquina y en cada punto cardinal encuentra territorios sembrados de horror.

Después de su tenebroso paseo por los abismos de la bajeza humana, Silva tuvo la idea de poner en marcha la que, en enero de 2001, sería reconocida como Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, una organización que, según sus promotores, no para de crecer y que en un tiempo récord ha logrado llevar sus acciones desde el juzgado de Villablino a las Naciones Unidas, desde *La Crónica de León* a *The New York Times,* desde el Consejo Comarcal del Bierzo al Congreso de los Diputados. Con esta asociación «contribuimos a hacer justicia a los hombres y mujeres que edificaron nuestra primera

democracia –afirman Silva y Macías–. Sus familias tienen derecho a la dignidad, a dejar de vivir como si fueran culpables».

En el debate sobre el estado de la nación del año 2002, en las intervenciones de la oposición, hicieron alusión a los desapareidos en fosas comunes. La respuesta del entonces presidente del gobierno, José María Aznar, fue que había que dejar atrás los fantasmas del pasado, porque los españoles querían mirar hacia el futuro. Los autores del presente trabajo, por el contrario, piensan que tienen el deber de rescatar del olvido a esas personas, de que regresen públicamente y encuentren un lugar en la memoria colectiva.

Las dos Españas

El itinerario intelectual en torno a las dos presuntas Españas y las distintas alternativas planteadas son el objeto central del interesantísimo libro de Santos Juliá, quien parte del punto de que el concepto de intelectual, o mejor dicho, la asunción del término como tal, se produce en España en la década de 1890. A partir de esas fechas, y hasta ahora, se suceden diez tipos de intelectuales distintos. En primer lugar, a lo largo del siglo XIX, nos encontramos con los liberales que pondrán sus esperanzas en la recuperación por el pueblo de sus libertades y los conservadores católicos que sueñan con la restauración del catolicismo y los valores integristas. Seguidamente vendrán los noventayochistas obsesionados por la muerte y resurrección de España. En tercer lugar aparecen los nacionalistas catalanes con su particular relato arcádico de la nación propia victimizada frente al Estado. Después llega el periodo de los intelectuales educadores que confrontaron las dos Españas, la nueva y la vieja. A continuación llegan los intelectuales de partido y el protagonismo de Azaña (no podemos aquí olvidar que Juliá es azañista del todo). El sexto lugar lo ocupa la generación del 27 el papel especial que juega la amada España por la que se llora y por la que se lucha. A continuación aparecen los intelectuales católicos, en sus dos versiones gradualistas y totalistas, con su afán monopolizador de España, que servirán de puerta de entrada a los intelectuales típicamente fascistas que buscarán construir un Estado totalitario para realizar la unidad de la patria. El noveno espacio se dedica al estudio de la intelectualidad del poder franquista, con las conocidas retóricas enfrentadas y la progresiva escisión de excluyentes y comprensivos, con su correspondiente evolución de los primeros hacia la tecnocracia, y de los segundos hacia la democracia. En la última parte se analiza

la disidecia política antifranquista que, según Juliá, no hereda la tradición liberal sino que es producto de la propia evolución moral de los jóvenes hijos del propio franquismo. El trabajo finaliza con el discurso de la reconciliación nacional, sin querer sacar conclusiones más allá de que la reconciliación supuso «la introducción de un relato que liquidaba todos los grandes relatos». Según Santos Juliá, el lenguaje de la democracia presupone el fin de los relatos sobre la nación.

Tras el disfrute de la lectura de más de quinientas páginas profundas, bien trabajadas y llenas de matices, el final parece que se queda corto o cojo, como con un cierre en falso, ya que basta lanzar una ligera mirada a la actual España de las autonomías para comprobar que, nunca como hoy había habido tantos intelectuales inventores o recreadores de relatos de la realidad que fue. Nunca había habido tanto invento para hacerse con un pasado rico y feliz. También se echa en falta, en tan sólido trabajo, que Juliá no haga mención, en ningún momento, a la tercera España, la de los intelectuales desubicados, indefinidos, perplejos ante el drama de la polarización española de 1936.

Isabel de Armas



Biblioteca Hispánica. Vestíbulo

América en los libros

Moche hacia el final del milenio. Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche (Trujillo, 1 al 7 de agosto de 1999), *Santiago Uceda / Elías Mujica (editores), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo, 2003, 2 tomos, 500 y 432 pp.*

La cultura mochica es la más admirada del norte del Perú y quizás de todo el Perú. Existió durante los primeros ocho o diez siglos de nuestra era, según incluyamos sus principales prolongaciones o las evaluemos como culturas autónomas. Se han conservado miles de vasijas en tumbas mochicas que, gracias a sus figuras pintadas o modeladas (a veces escenas enteras), han permitido reconstruir con bastante detalle su cultura tanto material como ideológica. A este mismo fin ha contribuido no poco la investigación de las numerosas ruinas de centros religiosos y urbanos que se han ido descubriendo, excavando y estudiando en las tres últimas cuartas partes del siglo XX. El sitio más espectacular es Sipán, cuyas tumbas reales no saqueadas han puesto en manos de los científicos materiales inéditos de valor indecible, más otros materiales, conocidos que, por haberse encontrado ahora en su contexto, han podido finalmente ser interpretados con exactitud. Como siempre en la investigación, por cada respuesta hallada ha aparecido una nueva pregunta, razón por lo cual el estudio de esta cultura se encuentra en una época tan agitada y fecunda de discusión y progreso como el de ninguna otra cultura amerindia (sud)americana.

Un fruto de ello son los dos coloquios realizados para posibilitar no solamente la reunión de nuevas publicaciones (que en otros casos se dispersan entre las revistas científicas) sino también el encuentro de los principales especialistas, incentivando así todavía más el intercambio de datos y propuestas interpretativas. Este libro presenta en su Primera Parte básicamente los resultados de las excavaciones más recientes. Aunque en estos trabajos predominen los datos cuantitativos (mediciones del terreno y cantidades de material excavado, más su somera descripción), los arqueólogos no han perdido la ocasión para pro-

poner hipótesis acerca de la duración y extensión de una u otra fase de la cultura mochica, el mayor o menor intercambio con culturas vecinas, la forma de intrusión de otra cultura dominante como la huari (¿conquista militar o predominio ideológico?), etc., sin que falten las novedades absolutas como un nuevo tipo funerario cuyas tumbas ostentan a un costado urnas con cerámica que representa entierros en miniatura (Christopher Donnan).

La Segunda Parte está dedicada a la iconografía y sus implicaciones, tema frecuentadísimo en la bibliografía especializada, como es de esperar en una cultura que ha legado tanto material iconográfico no solo en cerámicass sino también en murales. Además de estudios de detalle, dos grandes mochicólogos presentan aquí grandes revisiones de conjunto: la norteamericana E. Benson afina la cronología relativa completa de los cambios de temas y motivos en la cerámica mochica, y el polaco K. Makowski aprovecha los últimos avances para redefinir la deidad suprema en la iconografía de dicha cultura.

La Tercera Parte reúne temas diversos. John Verano, por ejemplo, analiza tres esqueletos con los pies amputados (novedad absoluta); tal amputación era ya conocida por la cerámica, y se la solía interpretar como castigo; el análisis osteológico actual, en cambio, hace pensar en la remoción quirúrgica de extremidades con alguna forma de patología (aunque no malformación). En 1842, el escocés James Syrne desarrolló una técnica para amputar pies por desarticulación del tobillo, demostrando que así se obtenían mejores resultados que con las amputaciones transdiafisiales. La evidencia ósea de los tres esqueletos sugieren que los mochicas desarrollaron hace más de 1500 años una técnica para amputar pies similar al método de Syrne; el grado de cicatrización indica que lo practicaron con éxito. Otros autores (Cl. Chapdelaine y S. Uceda / M. Tufinio) analizan la dinámica ocupacional de las ruinas propiamente urbanas (es decir, complementaria del uso religioso de las construcciones monumentales más conocidas) de la zona ubicada entre la Huaca de la Luna y la del Sol, junto al río Moche, cerca de Trujillo, ruinas estudiadas desde hace relativamente poco tiempo, por lo cual antes se suponía que la zona de dichas Huacas constituía exclusivamente un centro ceremonial.

Imposible mencionar siquiera las docenas de otras contribuciones publicadas en estas Actas. Menciono sólo las Reflexiones Finales, una especie de Cuarta Parte con tres artículos que intentan sintetizar y evaluar los progre-

sos obtenidos, así como trazar las líneas fundamentales del trabajo futuro. El hecho de que sean tres estos trabajos, y no uno, sirve ya para mostrar hasta qué punto es complejo el panorama estudiado. El libro reseñado es una joya o, como suele decirse, una publicación de consulta indispensable para todos los amantes del arte precolombino y la arqueología de los Andes norteños.

Actes del I Congrés Catalunya-América 25 í 26 de febrer 2004 - Fonts i documents de recerca, *Ariadna Lluís i Vidal-Folch / Gabriela Dalla-Corte Caballero (eds.), Barcelona: Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2004, 350 pp.*

Siendo tan numerosos y heterogéneos los archivos que cuentan con materiales acerca de América Latina, no ha sido mala idea realizar un estudio sobre los archivos de una sola región, en este caso Cataluña, aclarando así un tanto el panorama al estudioso americanista. En Barcelona se fundó, ya en 1911, por iniciativa privada, una Casa de América, que en 1927 se transformó en el Instituto de Economía Americana (IDEA); sin perder su personalidad jurídica, este se fusionó en 1980 con el Instituto Catalán de Cooperación Iberoamericana (ICCI), representante en Cataluña de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI); el ICCI, a su vez, cuenta actualmente con una nueva «Casa de América en Catalunya», una de cuyas primeras actuaciones ha sido la organización del congreso indicado en el título.

Algunos de los artículos aquí reunidos toman como punto de partida un país americano (por ej. «El legado documental en Catalunya de la presencia empresarial catalana en Cuba»), otros parten de Cataluña o una subregión («Les fonts per a l'estudi dels patrimonis "americanos" del segle XIX. El cas de la comarca del Garraf» y «El lliure comerç amb Amèrica, a Sitges. Alguns aspectes de la documentació notarial (1785-1787)»), otros estudian un personaje («El doctor Ramón Vila i Ferrer, un benefactor barceloní a Cuba. Un estudi a partir de fonts epistolars») o una institución («El Instituto de Economía Americana IDEA)», «Documentos disponibles en la Casa de América para el estudio poblacional de la ciudad de Buenos Aires y del área del Río de la Plata, siglos XVIII a XX», etc.).

Todos los trabajos mencionados hasta aquí pertenecen a la primera parte de las presentes Actas, titulada «Fonts i arxius catalans relatius a la història d'Amèrica».

Las demás partes son más específicas. La segunda se ocupa del arte y los museos (por ej. «La colección precolombina Pérez Rosales, Museo Maricel, Sitges, Barcelona: un modelo de exposición e itinerancia»). La tercera, del mundo actual (por ej. «Fuentes de la memoria: para un estudio de las víctimas de la represión, Chile 1973-1990. Un comentario sobre el archivo de la Vicaría de la Solidaridad»). La cuarta, de los pueblos indígenas amerindios y afroamericanos (por ej. «¿Así somos los inditos?: un acercamiento crítico a la representación visual y documentación audiovisual sobre comunidades indígenas de México»). La quinta, de los circuitos de comunicación política entre Cataluña y América Latina (por ej. «La emigración catalana a São Paulo, Brasil, desde una perspectiva socio-antropológica»). La sexta, finalmente, vuelve a ocuparse de las culturas indígenas pero solamente de las arqueológicas, aunque incorporando asimismo la perspectiva etnoarqueológica (por ej. «Divergencias y vigencias en la tecnología lítica de las sociedades canoeras fueguinas: Túnel I y Túnel VII, extremos de 6.000 años de ocupación»).

Sin olvidar un listado de páginas web de archivos nacionales latinoamericanos, el total de la obra ofrece un material variadísimo para las más diversas orientaciones de los estudios culturales latinoamericanos. Todos los interesados esperamos que el ICCI pueda continuar su ya enjundiosa lista de organización de congresos con otros del mismo nivel que el aquí tan brevemente comentado.

Documentos de arquitectura moderna en América Latina 1950-1965: primera recopilación, *Edición a cargo de Augusta Hermida, Barcelona: Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2004, 353 pp.*

Loable es la edición de este primer tomo de la serie de igual título, publicado por la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Cataluña. Algo más de la primera mitad del volumen está dedicada a la presentación fotográfica en blanco y negro de veinte obras (siete de ellas de México, seis de las cuales de la capital) de diecinueve creadores latinoamericanos. Las fotos de los edificios van acompañadas de la reproducción de los planos principales, más breves datos biográficos, así como una selección bibliográfica y otra de obras del arquitecto en cuestión. Entre los edificios predominan los de amplias dimensiones, desde sedes bancarias a estaciones de autobuses, pero no

faltan algunas lujosas viviendas unifamiliares.

La segunda parte contiene documentos críticos, en su mayoría de la pluma de los creadores que protagonizaron esa rama artística y técnica en los quince años indicados en el título. Pero también contiene tres textos no latinoamericanos: uno del historiador norteamericano Henry Russell Hitchcock (un largo fragmento de su libro *Latin American Architecture since 1945,* de 1955, reproducido en inglés), y dos del arquitecto catalán José María Sostres; el primero, de 1955, titulado «Creación arquitectónica y manierismo», comenta brevísimamente la arquitectura moderna de su momento sin referirse para nada a Latinoamérica pero con referencias a la pintura de la época; el segundo, en cambio, reúne (también fragmentariamente) sus contribuciones al suplemento de 1955-56 (publicado en 1960) de la *Enciclopedia Universal Espasa,* donde pasa revista a la arquitectura de la época de cinco países latinoamericanos, particularmente Brasil. Los demás textos son, por lo general, mucho más detallados, y suelen contar también con buenas ilustraciones. El de Henrique Mindin, dedicado al Brasil y publicado originalmente en portugués, aparece reproducido en esta misma lengua.

La obra, cuyas dos partes siguen un orden cronológico en la presentación de sus materiales y que se redondea con una bibliografía básica, es particularmente encomiable por dos razones: en primer lugar, se trata de una edición muy cuidada en todos sus aspectos, desde el excelente papel hasta la selección del material, pasando por la acuciosa recopilación de datos sobre cada arquitecto incluido; en segundo lugar, su carácter difiere, por los rasgos mencionados, del de las historias de la arquitectura de uno o más países; ello le permite complementar con provecho la función informativa de esas otras obras de consulta, por lo demás invariablemente imprescindibles.

Rimashun kichwapi – Hablemos en quechua. Una introducción al quechua cajamarquino. *David Coombs Lynch / Heidi Carison de Coombs / Blanca Ortiz Chamán, Lima: Antares, 2003, 229 pp.*

Durante el gobierno izquierdista del general Juan Velasco Alvarado (1968-75), fruto de un golpe militar, el Perú conoció una larga serie de medidas tendientes a reivindicar los valores nacionales, tanto culturales como económicos. Entre los primeros, se vivió una época de renacimiento de las lenguas indígenas, de las

que destacan dos: el quechua y el aymara. Pero la lengua indígena más hablada en ese país es indudablemente el quechua, y fue así como un grupo de lingüistas preparó una serie de gramáticas y diccionarios de sus principales variantes regionales. Velasco Alvarado fue desalojado del poder por otro golpe de sus compañeros de armas y falleció en 1977. Las obras antedichas vieron la luz entre ambas fechas, en 1976, en edición conjunta del Ministerio de Educación y el renombrado Instituto de Estudios Peruanos; algunas fueron incluso obras de «gringos», como la *Gramática quechua: San Martín* de David Coombs, su esposa Heidi Coombs y Robert Weber. Toda la serie alcanzó una considerable difusión internacional y contribuyó a fomentar los estudios de lingüística antropológica que actualmente cuentan ya con un abundante público lector.

Ese mismo matrimonio norteamericano Coombs/Carlson, asociado con la peruana Blanca Ortiz, preparó en 1975 la versión mimeografiada del presente curso de quechua cajamarquino, el cual fue editado propiamente por primera vez en 1997 por el Instituto Lingüístico de Verano. A pesar del tiempo transcurrido entre una versión y la otra, y la experiencia acumulada entretando en la enseñanza, también la segunda edición que ahora se publica necesitó numerosas mejoras, tanto de los autores y sus colegas quechuahablantes como de diversos hispanohablantes que contribuyeron a retocar las secciones castellanas. En este último asunto, sin embargo, sería necesario seguir avanzando y evitar construcciones estrafalarias como las que hallamos en la lección 17: «María, nos están ordenando de nuevo para ir a trabajar otra vez», o «¿Para cuál (en qué) trabajo te ha ordenado?» (p. 171). Las traducciones exageradamente literales no tienen valor didáctico: son simplemente falsas. Tampoco falta alguna interferencia, como el uso de «prestar» en el sentido de «pedir prestado» (p. 109).

En la parte quechua, en cambio, es de elogiar la elección de temas estrechamente vinculados con la vida indígena actual, por ejemplo sus fiestas: «Las pallas y los chunchos están bailando» y el mayordomo invita a sus amigos a comer en su casa (p. 131). Merece notarse, asimismo, el respeto de las variantes cajamarquinas, concretamente las de Chetilla y de Porcón, y la cercanía de las traducciones al castellano realmente hablado por la población real, aspecto importantísimo ya que este libro se viene empleando en los cursos de quechua impartidos en las escuelas de la región, empezando por las rurales; el curso, entonces, no está hecho para extranjeros,

aunque también sirva para tal público. Ojalá tenga este manual la difusión que merece en su esfuerzo por dotar la enseñanza del quechua de una base científica sólida y de amplias posibilidades de aplicación didáctica.

Diccionario mochica - castellano. José Antonio Salas, *Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2002, 254 pp. Prefacio de Julio Calvo Pérez.*

El mochica o muchik es una lengua extinta. Se la hablaba en la zona de Trujillo (norte del Perú) hasta principios del siglo XX. Incluso se hablan hecho unas grabaciones que desaparecieron; quizás reposen en algún archivo y puedan ser recuperadas. Afortunadamente han subsistido algunas fuentes escritas, tanto gramaticales como lexicográficas. El joven lexicógrafo J. A. Salas ha emprendido el ímprobo trabajo de recopilar las segundas, y el resultado es el presente diccionario que las agrupa de dos maneras: por una parte, en un diccionario unificado para ambas direcciones: mochica –castellano y castellano– mochica; por otra parte, reproduce cada uno de los breves glosarios empleados en su recopilación.

Estos glosarios son todos los existentes, tanto nacionales como extranjeros, comenzando por el de Fernando de la Carrera, de 1644, que también escribió una gramática de la misma lengua *(Arte de la lengua yunga)*. El famosísimo Martínez Compañón, obispo de Trujillo y recopilador voraz de todo lo que observó en el largo recorrido por su diócesis, incluyendo partituras musicales, también nos ha dejado un glosario de finales del XVIII. Del XIX son las listas de igualmente famoso etnógrafo alemán Adolf Bastian (1878) y del pionero múltiple, también tudesco, Ernst Middendorf (1892). Otro alemán, el arqueólogo Hans Heinrich Brüning, fundador de un museo de Lambayeque (el más insigne de la zona hasta la creación del de las Tumbas de Sipán, alojado en la misma ciudad), fallecido en 1928, extravió un cuaderno de apuntes entre los papeles del peruano Jorge Zevallos Quiñones, alumno suyo de violín (!), quien lo halló decenios después y publicó el vocabulario mochica de su maestro en 1987, poco antes de fallecer él mismo. De 1921 es el libro *La lengua yunga o mochica,* del peruano Federico Villarreal, que contiene dos listas de vocabulario. Hay una lista del peruano Rafael Quesquén, publicada en 1953 por Konrad Huber y en 1965, de una copia (no sin cierto descuido en la trascripción), por el norteamericano Paul Kosok (el redescubridor

de las líneas de Nazca); Quesquén vivía en el pueblo de Eten, donde algunos ancianos todavía hablaban mochica. Finalmente figura un glosario en el tomo II (1940) de la clásica obra *Los mochicas*, de Rafael Larco Hoyle, hijo de Rafael Larco Herrera (fundador del afamado museo privado limeño del mismo nombre, que atesora sobre todo cerámica norperuana, muy especialmente de la cultura mochica y de su sucesora la chimú).

Todo esto combina con éxito Salas, agregando una enjundiosa introducción de más de 40 páginas donde explica los principios aplicados en su trabajo de síntesis; su exposición lujosamente minuciosa y exacta revela uno de los dos requisitos (el otro es el la capacidad lingüística) propio de todo auténtico lexicógrafo: la aptitud para hacer trabajo paciente, acumulativo y sumamente detallado. Los glosarios parciales de los autores mencionados van también precedidos por comentarios críticos de Salas.

El cadete Vargas Llosa. La historia oculta tras La ciudad y los perros, *Sergio Vilela Galván, Santiago de Chile: Planeta, 2003, 229 pp. Prólogo de Albert Fuguet.*

Vilela es un periodista limeño, nacido en 1979. El entrecruzamiento de su profesión y su amor por la literatura ha dado como resultado esta *opera prima* con informaciones novedosas. Para quienes no ignoran el principio estructuralista de que el valor de la obra es independiente de sus lazos con la realidad, pero al mismo tiempo no están dispuestos a ignorar el trasfondo histórico de las obras amadas, este librito de construcción clara y fácil lectura será un enriquecimiento. El valor documental del texto resulta incrementado por las 16 fotos que incluye; lamentablemente es difícil apreciarlas en la edición chilena, donde aparecen imprimidas en el mismo papel reciclado que se usó para el texto (páginas 127-132); quiera la suerte que aparezcan en mejor papel en otra edición.

La novedad de las informaciones es relativa, en el sentido de que numerosas entrevistas con el escritor, así como publicaciones de otros testigos de la época, nos habían familiarizado ya con la trama real básica (el mal carácter del padre de aquellas crueldades del «bautizo» de los cadetes, etc.). Y el mismo Vargas Llosa amplió el panorama al publicar su primer tomo de memorias: *El pez en el agua,* 1993. Sin embargo, bien sabemos (y si no lo sabíamos lo podemos leer en otro texto del gran escritor, *Historia secreta de una novela,* 1971) que los escritores mienten tanto o más que los

políticos, porque en vez de desnudar su alma la encubren. También Vilela entrevistó numerosas veces a Vargas Llosa (cuenta en páginas 83-96 la odisea que fue su búsqueda hasta lograr la primera entrevista) en busca de verdades encubiertas, y entrevistó asimismo a todos los testigos que halló, peregrinando además (como dice el elegante prologuista chileno) a los lugares sagrados en que transcurre la acción ya casi mítica del mundo narrado.

La cosecha no es nada despreciable. Vargas Llosa, por ejemplo sostiene en una de las entrevistas con Vilela que se trompeó varias veces en el colegio, pero ninguno de sus ex compañeros recuerda haberlo visto pelear jamás (p. 67). Está muy difundida la historia de que los militares leonciopradinos quemaron en una hoguera varios ejemplares de *La ciudad y los perros,* pero Vilela no encontró ni una sola persona que le confirmara esto (p. 72). El novelista afirma también que más de una vez se quedó castigado en el Leoncio Prado, sin poder salir un fin de semana, por haber cometido infracciones; uno de sus condiscípulos, sin embargo, dice que a Varguitas nunca lo castigaron, pero que a veces no salía los fines de semana por problemas familiares (página 135). Un dato adicional interesante es que, en la primera versión de la novela, el Poeta y el Esclavo eran un solo personaje (p. 171); esto significa que el Esclavo tiene al menos algo de autobiográfico (p. 58). Pero el Esclavo también se basó en parte en otra persona distinta del escribidor: un muchacho que se fue a vivir a los EE.UU. (Vilela lo entrevistó telefónicamente sin fruto) y no conserva casi ninguna relación con su patria (páginas 179 y 183-186). Sobre el modelo del Jaguar se dan también datos concretos (páginas 178 ss). Entre las fotos arriba mencionadas hay una del Jaguar (que ya falleció) y otra del Esclavo en su época de cadetes.

En resumen: después de los entrevistadores y los autógrafos vendrán alguna vez los biógrafos, y estos seguramente encontrarán provechosa esta pesquisa realizada con fervor y escrita con vocación testimonial.

Wunder antiker Technik: Automaten, Orgeln, Uhren, Wasserspiele (CD-ROM), *Rita Amedick et all. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag (Col. «Geschichtesmomente»), 2003.*

Esta hermosa obrita digital explica y visualiza «prodigios de la técnica antigua», como dice el título. Está dirigida a un público amplio y no pretende, por tanto, sustituir las obras científicas so-

bre el tema. Pero expone esos prodigios con los recursos de nuestra era electrónica y consigue, así, ir más allá de lo que un libro puede mostrar y solo algunos museos y laboratorios ofrecen: los vídeos y las animaciones presentan en acción esos prodigios de la técnica. Sumado eso a la clara presentación del conjunto y a los textos explicativos breves pero enjundiosos, sin olvidar la voz de fondo de los vídeos, el total es una obra sumamente instructiva, además de entretenida. La voz femenina de los vídeos, sin embargo, resulta tediosa, defecto que podría ser corregido con facilidad en la próxima versión. Una ventaja adicional de este CD es que no necesita ser instalado en el ordenador: basta insertarlo para que empiece a funcionar; y el movimiento dentro del programa es lo suficientemente simple como para que no necesite texto con instrucciones.

Pero el contenido es rico, dentro de su nivel de divulgación. Los aparatos maravillosos que se mencionan en cuentos e historias de la edad clásica (fuentes de las que mana vino y leche, pájaros mecánicos que cantan y hasta robots asesinos) no son todos cuentos sino, en muchos casos, exageraciones fabuladoras sobre obras reales que han pasado a la posteridad en descripciones exactísimas de trabajos científicos. Se trata de fuentes accionadas con aire comprimido, como las pistolas de agua actuales; de botellas silbadoras, como las famosas de la cultura mochica del Perú precolombino, de pájaros metálicos que silban con el mismo mecanismo que las botellas antedichas; de relojes de agua, muy superiores a los de sol porque miden el tiempo de día y de noche; de órganos accionados con fuelle y que siguieron existiendo en Bizancio, sin llegar a Europa hasta fines de la Edad Media (Carlomagno intentó infructuosamente adquirir uno); de bombas hidráulicas con válvulas; de aplicaciones diversas del principio de los vasos comunicantes y de otros principios mecánicos o hidráulicos (útiles para crear por ejemplo vasijas que escupían y mojaban a los invitados de un banquete), etc. También habla tronos que se elevaban súbitamente varios metros y trompetas que sonaban cuando se abrían las puertas del templo. Pero también puertas que se abrían cuando, frente al templo, se quemaba una ofrenda (cuyo calor hacía expandir el aire de un tubo, el cual desplazaba agua accionando unas poleas que hacían girar el eje de las puertas). Tenemos, entonces, aplicaciones lúdicas junto a otras de utilidad tanto política como religiosa: el trono que se elevaba impresionaba a los visitantes del rey, al igual que impactaba a los

creyentes la vista de un templo cuyas puertas se abrían solas.

Los sabios alejandrinos y otros posteriores (por ejemplo romanos y árabes) hallan en esta obra un digno monumento a su memoria. Las imágenes son siempre buenas. La obra se redondea con una bibliografía y una tabla cronológica. Merecería la pena traducirla.

Entre Dios y el Diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú, *Editado por Hiroyasu Tomoeda, Tatsuhiko Fufii y Luis Millones, Lima: IFEA / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, 209 pp. Prólogo de Oriando Velásquez.*

La religión del norte peruano costeño es la religión cristiana popular, la indígena de origen incaico, la preincaica de raíz chimú, la sincretista derivada de la conquista española y, como caso especial de esto último, la de los curanderos actuales. Los subtemas son infinitos y muy heterogéneos, como los del presente libro. Así, por ejemplo Alfredo Narváez Vargas aborda el de «Cabeza y cola: expresión de dualidad, religiosidad y poder en los Andes», mostrando hasta qué punto dichas partes del cuerpo forman una dualidad en la cosmovisión andina, y qué elementos vitales se relacionan con ellos; con la cola se vinculan los órganos sexuales, las heces, la orina, sus respectivos poderes en las creencias locales, el protector coxal mochica (como indicio de querer ornamentar el trasero con la misma jerarquía que la cabeza), etc.

Fujii analiza la actual cerámica de Chulucanas (Piura) preguntándose si se trata de un «renacimiento de la tradición de la alfarería prehispánica»; de hecho es común a ambas la técnica del paleteado, el bruñido, el ennegrecimiento por ahumado después de la cocción y, finalmente, la decoración en negativo; todo ello había desaparecido luego de la Conquista; incluso las clásicas tinajas grandes para chicha dejaron poco a poco de fabricarse, excepto en Cajamarca (Bolivia) y Chulucanas. Sin embargo parece que todas estas características, más que deberse a la continuidad se deben al redescubrimiento de de las tradiciones prehispánicas por influencia de una monja que, entusiasmada con la cultura Vicús, mostró a varios alfareros obras que ilustraban esta y otras tradiciones cerámicas norteñas y logró así que las retomaran.

Bonnie Glass-Coffin (en «La perspectiva de género en el curanderismo en el norte del Perú») analiza los pocos casos existentes de curanderas norperuanas (a diferencia de la cultura mapuche, por ejemplo donde el curanderis-

mo estuvo siempre en manos de mujeres); como las norperuanas aprenden en muchos casos el curanderismo por su cuenta, sin maestro, emplean consecuentemente técnicas con frecuencia propias, alejadas de las tradicionales.

Con «El curanderismo en el laberinto judicial republicano», Tomoeda estudia una acusación de robo llevada a tribunales en 1850; el acusado Félix Rojas sostuvo que la disputa había derivado de una reunión en la que sus oponentes recurrieron a un curandero; una ayudante suya, habría «identificado» al supuesto ladrón en estado de trance luego de ingerir un alucinógeno; en primera instancia se condenó al curandero por estafa (no por hechicería), aunque luego fue sobreseído.

En un artículo sumamente repetitivo («El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional») aborda Takahiro Kato las creencias sobre la obtención de poderes diabólicos mediante un pacto (de allí la palabra «compactado») con el demonio. Es fundamental la diferencia entre el papel de este en el norte y en el sur del Perú; en el norte, es omnipresente en el folklore mágico, y además su concepto «abarca todas las cosas negativas de la vida diaria» (página 130). Pero hay también rasgos comunes a ambas zonas, por ejemplo «la idea de que el diablo saquea tumbas y convierte a los cadáveres en sus vasallos» (página 131). Algunos rasgos del demonio nor- y surperuano son de origen europeo, como los presentes en la leyenda de don Juan Tenorio, pero otros son propios del «supay» prehispánico; ni Dios ni la Iglesia pueden anular un pacto con el demonio peruano; además, la existencia de riqueza hace pensar en tales pactos, debido la idea andina del «bien limitado»: si alguien tiene mucho, otros tendrán necesariamente poco, de modo que haber logrado una porción de riqueza más abundante que la normal hace pensar en un origen indebido de la misma.

Alejandro Diez Hurtado es un gran conocedor de «Cofradías y celebraciones: religiosidad y política en Catacaos». Estas cofradías existen en muchas partes pero no en todas, tanto en España como en América Latina; no escasea la bibliografía sobre las peninsulares; sobre las latinoamericanas es bienvenida toda investigación profundamente empírica como la de Diez, que abunda en observaciones sobre las implicaciones políticas de tales instituciones en la región cataquense y sobre los choques de su religión popular con la oficial.

Finalmente, Millones y Laura León se concentran en los «Hechizos de amor: poder y magia en

el norte del Perú»; así como se recurre al curandero (o al demonio o al «apu» poderoso) para obtener riqueza, se recurre a él también muy frecuentemente por asuntos amorosos: conseguir o retener a la pareja. Antes de Colón, tales hechizos existían tanto en Europa como en América. Luego de un largo rodeo por temas más generales (la novela pastoril, las historias incaicas de amoríos, la demonización del curanderismo autóctono por los españoles, la condenación bíblica de la mujer, las tradiciones mochicas, la distinción entre «compactos» o «maleros» y curanderos por gracia divina, y las diferencias entre curanderos y espiritistas norperuanos), los autores entran en tema con el «enwayanche», también conocido como amarre, jalada, enredo o ajuste, tendiendo a «sujetar» la voluntad de la persona amada, el hechizo de amor más solicitado; proporcionan abundantísimos datos empíricos sobre su subclasificación y su tratamiento ritual, amén de su caso opuesto: el desamarre; es interesante observar que, según los mismos curanderos entrevistados, el enwayanche no puede crear amor donde no lo hay, y por ello su efecto es de duración limitada.

Sin posibilidad de entrar en una evaluación de cada uno de los trabajos citados, puede decirse, no obstante, que se trata en su totalidad de las contribuciones más actuales sobre los temas respectivos, contándose sus autores entre los expertos más respetados. No es nueva, en cambio, ni la intervención de excelentes andinistas japoneses, ni la magna labor difusora de ambas instituciones editoriales.

Hatun willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú, *Lima: Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004, 477 pp.*

En 1980 el grupo Sendero Luminoso (SL) desató una guerra contra el Estado peruano que duró 20 años; dejó un saldo de más de 69 mil muertos o desaparecidos (muchas más víctimas que las de la guerra por la independencia y la guerra con Chile), además de infinitas pérdidas materiales. Este libro es el resumen de la narración de este tristísimo período. Lleva título en quechua («gran relato») como homenaje póstumo, ya que tres de cada cuatro víctimas fueron campesinos quechuahablantes. Ello se debe a que SL es la fracción maoísta del Partido Comunista Peruano, y se sabe que Mao apoyó heterodoxamente toda su campaña militar en el campesi-

nado en lugar de basarse en la clase obrera. La táctica fundamental de SL consistió en ocupar territorios campesinos, asesinar a las autoridades, sustituirlas por gente de sus zonas ocupadas, adoctrinar a los campesinos, obligarles a proporcionar manutención y soldados (incluyendo muchos menores de edad) y retirarse cuando el Ejército, regular atacaba. El Ejército reprimía brutalmente con asesinatos y amenazas la adhesión verdadera o forzada de los campesinos a SL; cuando se retiraba el Ejército y volvía SL, éste reprimía con la misma brutalidad a los verdadera o supuestamente arrepentidos que habían dado apoyo a las tropas regulares. El 54% de las víctimas fatales fueron causadas por SL, fenómeno inédito en las guerrillas latinoamericanas, donde ningún grupo insurgente produjo más del 5% de dichas víctimas.

Las Fuerzas Armadas, responsables de aproximadamente el 30% de las víctimas fatales, escapó finalmente de este laberinto de violencia cambiando de táctica e intentando ganarse a la población de las zonas de conflicto en lugar de exterminarla sin miramientos. La comisión editora distribuye ecuánimemente su crítica a las «fuerzas del orden»; la policía sale bastante bien parada, entre otras cosas porque, si bien se le quitó protagonismo subordinándola durante un largo tiempo a las Fuerzas Armadas, fue su servicio de inteligencia el que condujo a la captura de casi todos los principales líderes de SL. En cambio salen muy mal parados los gobiernos civiles. El primero de ellos (Belaúnde Terry, presidente en 1963-68, depuesto por los militares de Velasco Alvarado y reelegido para el período de 1980-85) primero restó importancia a la insurgencia y luego claudicó, encargando la conducción de la guerra a los militares, con la consiguiente desaparición total de control democrático en los infinitos atentados contra los derechos humanos. El siguiente (del aprista Alan García, 1985-90) prestó en un primer momento más atención a las denuncias de violación de los derechos humanos y a las posibilidades de negociar la paz, pero luego retomó el viejo cauce. El tercer gobierno (Alberto Fujimori, 1990-2000) introdujo numerosos cambios en la legislación antiterrorista para hacerla más efectiva pero menos democrática; con el autogolpe propulsado por las Fuerzas Armadas (5/4/1992) tuvo finalmente la posibilidad de otorgar a éstas el máximo nivel de impunidad, amnistiando incluso en 1995 a los agentes estatales acusados de violar derechos humanos. Su éxito en capturar a los principales cabecillas de SL no derivó de esta orientación sino,

como vimos, de la acelerada formación y perfeccionamiento de los servicios de inteligencia, especialmente los policiales.

Los indígenas quechahablantes no fueron los únicos campesinos pobres fuertemente perjudicados. Los asháninkas, indígenas de la selva central, contaban con una población de entre 50 y 55 mil personas; de ellos murieron unos 6 mil durante el conflicto, otros 10 mil fueron desplazados forzosamente, y alrededor de 5 mil fueron, en algún momento, cautivos de SL. El asesinato de uno de sus jefes máximos por el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, activo desde 1984 y responsable del 1,5% de las víctimas fatales del país) los llevó a formar un ejército propio.

El presente informe es un modelo de claridad expositiva; cada capítulo enfoca el conflicto desde una perspectiva. El 2 estudia por separado las organizaciones subversivas, SL y MRTA, analizando tanto su historia y líderes como su ideología. El 3 aborda el gobierno de Belaúnde y el de García. El 4, la actuación de los cuerpos policiales (responsables del 6,6% de las víctimas mortales) y las Fuerzas Armadas (responsable del 28,73%). El 5, los gobiernos de Fujimori, sus múltiples formas de corrupción y su nefasto asesor Vladimiro Montesinos, sin olvidar la sucia influencia norteamericana y las alianzas tácticas con el narcotráfico. El 6 versa sobre los factores que hicieron posible el conflicto. El 7, sobre las secuelas del mismo: el denso clima de miedo y desconfianza, los traumas psíquicos (en los niños soldados, en los testigos del asesinato de seres queridos y en las personas violadas o torturadas), los sentimientos de culpa (reprocharse la impotencia para evitar muertes y desapariciones), la desintegración de innumerables familias, la destrucción de comunidades indígenas enteras, el vacío de poder en otras por la eliminación de sus líderes, el desplazamiento de miles de miembros de una misma etnia, etc. Un grupo aparte y fundamental de estas secuelas son las de carácter económico; en todo momento, el informe toma en consideración los aspectos económicos del conflicto, tanto en sus consecuencias como en sus causas y en la descripción de cada gobierno implicado. Lo mismo dígase de las diferencias regionales, sin olvidar el importante caso de Lima. El capítulo 8 es una lista de propuestas tendientes a fomentar la reconciliación nacional y evitar una reiteración del conflicto.

El Informe Final, excelentemente editado en este resumen, puede consultarse completo en www.cverdad@org.pe

Los Chachapoya(s): moradores ancestrales de los Andes Amazónicos peruanos, *Federico Kauffmann-Doig / Giancarlo Ligabue, Lima: Universidad Alas Peruanas, 2003, 485 pp., y CD-ROM sobre las expediciones.*

Del Perú se conocen mucho la zona costera, la cordillerana y la amazónica. Menos se conocen algunas regiones que, por intermedias, son más enigmáticas. Así la de los chachapoyas, conquistada por los incas en 1470-75. Está en la vertiente oriental de los Andes norteños, entre los 2000 y los 3000 metros sobre el nivel del mar. Comparte con la selva baja la humedad y la vegetación abundantes, a diferencia de la vertiente andina occidental que es mucho más seca. Kauffmann-Doig la ha bautizado «Andes Amazónicos» (Ceja de Selva y Alta Amazonía son dos de los nombres tradicionales), para diferenciarlos de los Costeros y los Cordilleranos. Este autor ha ocupado en su patria todos los puestos (incluso el de ministro) y ha recibido todas las condecoraciones que pueden darse a un arqueólogo, sin mencionar el reconocimiento obtenido en el extranjero. Es el verdadero autor del libro, como lo delatan varios párrafos. El paleontólogo véneto Ligabue ha participado como financiador y científico en las expediciones chachapoyanas (14 en total) y seguramente habrá participado en la redacción de algunos capítulos.

La región chachapoya tiene una extensión de aprox. 300 km de N. a S. Por el O. comienza en el río Marañón. Siendo el suelo poco apropiado para la agricultura, los indígenas construyeron andenes (terrazas). Pero consta asimismo la existencia de población en épocas preagrícolas, desde el 500 a.C.

Debido al amplio desarrollo de la arquitectura de piedra, inexistente en la Amazonía, ya Bonavia y Ravines adjudicaron una raíz andina a esta cultura (página 124). Kauffmann-Doig retorna esta tesis y habla de una «serranización de la selva» derivada de la sobrepoblación y su consiguiente necesidad de ampliar la frontera agrícola (p. 11 l); se habría producido una inmigración masiva en la época wari y parte del subsiguiente Intermedio Tardío (siglos VII-IX). En la primera mitad del siglo XX, Julio Tello había propuesto el origen amazónico de toda la cultura andina. De hecho la cerámica no apoya la hipótesis de la serranización antedicha, porque falta cerámica wari en territorio chachapoya (páginas 119 y 365); si hay, en cambio, cerámica de influencia amazónica, pero nuestro autor desautoriza la comparación hablando de «desarrollos paralelos» (página 365). Ahora

bien: si el territorio ya estuvo poblado en épocas precerámicas, y tiene frontera tanto con el amazónico como con el altocordillerano, y finalmente consta que hubo intercambios entre ambos territorios extremos (se hallaron plumas de aves amazónicas en tumbas costeras de Paracas), quizá lo más sensato sea suponer que el territorio de los chachapoyas, por su misma ubicación intermedia, tiene que haber sido incluso el más beneficiado por tales intercambios: puede haber recibido cerámica de ambos lados, conocimientos arquitectónicos desde el occidente seco y, mucho antes, agricultura desde ¿el oriente húmedo?

La arquitectura chachapoya abarca dos ámbitos: la semiurbana con murallas y edificios circulares (viviendas para la clase dirigente, depósitos y edificios de culto) y la sepulcral. La segunda dejó mausoleos espectaculares, ubicados en grutas cavadas en laderas de precipicios y poco menos que inaccesibles (los autores debieron recurrir a escaladores del Club Andino Peruano). Igualmente impresionantes son los sarcófagos verticales que contienen momias en cuclillas. Para Kauffmann-Doig, los mausoleos responden al mismo patrón que las chuilpas de los Andes Cordilleranos, así como los sarcófagos copiarían los fardos funerarios waris de costa y cordillera.

El libro proporciona una descripción lo más detallada posible (a veces con exageración) de cada sitio chachapoya conocido. Otro tanto sucede con el estudio, en capítulos propios, de la cerámica, los tejidos, la escultura en piedra, la talla en madera y hueso, las calabazas decoradas, la decoración mural en bajorrelieve, la decoración mural pétrea, la pintura sobre roca y la pintura mural en paredes de mausoleos. Incluso dedica un capítulo al arte rupestre prechachapoyano, y otro a los testimonios (pintura rupestre, una estatua y una estela) prechachapoyanos de zonas vecinas. Todo ello con centenares de ilustraciones y hasta un CD-ROM con excelente material fílmico. El resultado es la obra más enciclopédica que existe sobre el tema.

El texto, sin embargo, es apresurado y repetitivo (también hay fotos repetidas), además de emplear una ortografía antojadiza: no solo incorpora entre paréntesis (reléase el título) la «s» pluralizadora de términos autóctonos, sino que transcribe estos (incluso algunos vocablos españolizados ya hace siglos) en una grafía extraña y no uniforme, por ej. *Ataw-íliapa* por *Atahuallpa, tsh'untsho(s)* por *chunchos* y *tshuilpa* por *chulpa.* Pero entonces debería escribir *tshatshapoilia(s)*... Todo ello, sin embargo, queda compensado por la claridad de ideas, un trabajo de

campo máximamente respetuoso de los sitios arqueológicos (documentando minuciosamente la depredación de uno de esos sitios por una afamada colega y su ONG Centro Maliqui) y una poderosa tendencia a la síntesis.

Esto último se ve en el esfuerzo continuo de interpretar (además de describir) para avanzar en el conocimiento de lo más importante de cualquier cultura: su cosmovisión. Es cierto que algunas interpretaciones son discutibles, como la etimología que propone del etnónimo *chachapoya* < *sacha* (monte) + *colla* (otro etnónimo muy conocido), lo que probablemente ningún lingüista tome en serio. También es discutible que la decoración en forma de cadena de rombos deba ser entendida como serie de emes, las cuales simbolizarían aves en vuelo pero también el serpentear de los ríos y las serpientes mismas (página 168), es decir, todo y nada. Es en cambio incluso lúcida la interpretación simbólica del tocado de diversas figuras como alas de aves, los muros de ingreso a Kuélape como acceso a un útero, los sarcófagos verticales con sus extrañas cabezas como falos con el prepucio replegado, etc. El resultado final, claro está, es el redescubrimiento de las divinidades andinas por excelencia, la masculina del rayo y el agua y la femenina de la tierra, más el ayudante de la masculina: un felino volador. Como Kauffmann-Doig encuentra estos tres seres sobrenaturales en todo el mundo andino, puede ser que, aunque no propiamente inexacta, esta exégesis sea un tanto simplificadora. Pero este es el precio de casi toda gran síntesis; seguro es que, aunque deba sufrir alguna que otra corrección, el conjunto de la obra está destinada a pervivir como guía de toda investigación futura sobre los chachapoyas.

Agustín Seguí

Caligrafías. Ejercicios narrativos 1960-2005, *José Balza, Páginas de Espuma, Madrid, 2004, 115 páginas.*

Los seleccionados 18 cuentos que se recogen en este volumen de título significativo, configuran no sólo el mundo narrativo del escritor venezolano José Balza (1930), sino, sobre todo, permiten afirmar, una vez más, que este autor es uno de los nombres indispensables de la literatura latinoamericana en cuanto que su escritura es una constante transformación, experimentación e innovación estilística. Es la suya, una obra que se inscribe en esa corriente de renovación emprendida por autores como: Bolaño, Alan Pauls, César

Aira, Piglia, Shua... que practican una narrativa completamente alejada del realismo mágico y de lo ya conocido y explotado hasta el cansancio por los considerados maestros de la narrativa latinoamericana del siglo XX. Quizás esto es más significativo en José Balza ya que nació en plena selva del Delta del Orinoco, río mítico, que creció hasta los once años desconociendo la luz eléctrica, que vivió hasta el fin de la adolescencia en un mundo poblado por las apariciones sobrecogedoras del río y por los idiomas que se entremezclaban en su pequeñísimo pueblo: castellano, inglés y warao. Balza reconstruye el universo perdido de su infancia, así como la vida en el Delta, pero de otra manera.

El subtítulo del libro, *Ejercicios narrativos 1960-2005,* nos anuncia el carácter exploratorio de una escritura basada en una permanente innovación estética. Las fechas acotan el tiempo en que fueron escritos los cuentos, alguno de los cuales aparecen ahora por primera vez. Hay que destacar el sentido artístico y sensorial del lenguaje de Balza, así como la dificultad de la estructura de estos relatos que se fragmenta, en algunos momentos, a medida que avanza la narración o bien se sustenta, en otros, en la continuidad narrativa. Si Balza concede tanta importancia a la estructura es porque está convencido de que lo único que pertenece al escritor es la forma y el lenguaje que seleccione, pues las anécdotas se nos dan.

El autor de *Un Orinoco fantasma* trabaja sobre la selección, condensación y omisión, muchas veces de manera tan absoluta que el relato se reduce a dos líneas. Lectura difícil la de estos «ejercicios narrativos» en cuanto que parten del presupuesto estético de la constante perversión de las formas narrativas, así como de la sensorialidad y tensión del lenguaje.

Esta antología permite, además, ver las obsesiones temáticas de Balza: la muerte, personajes en los que coexisten contradictorias maneras de ser y cuyo destino se altera en cada nueva línea leída, la selva como presencia terrible y acogedora, la importancia de un paisaje a punto de ser destruido por el hombre, la relación de éste con el río, metáfora de lo efímero, la fascinación por lo inaudito y las situaciones límite. Pero, sobre todo, esta antología permite verificar que la narrativa de este escritor, como sostiene Juan Carlos Méndez Guédez, es «escritura en estado puro».

Milagros Sánchez Arnosi

El fondo de la maleta

Trucos para un best-seller

Es habitual en nuestros días observar la frecuencia con que, en el metro y en los autobuses, repetidos lectores –mayormente, lectoras– se inclinan atentos sobre gruesos volúmenes. Uno de ellos es *El Código Da Vinci* de Dan Brown. No resulta difícil entender que en libros como éste el adquirente va a buscar lo que ya ha encontrado en reiterados folletines impresos o proyectados por el cine y la televisión: asesinatos en serie cometidos por un aplicado psicópata y una clave esotérica que la policía no consigue elucidar y que pasa a manos de un historiador de las religiones o un mero aficionado lego, tal vez remiso a la cuchilla de afeitar y al desodorante pero disimuladamente sexy, tanto que se acaba quedando con la oportuna rubia del caso.

Sin mucho esfuerzo crítico puede decirse que el obeso objeto suscrito por Brown (557 páginas en la edición Umbriel traducida por Juanjo Estrella) es una mala novela. Mala porque está llena de rellenos, de superficies engrudadas donde el lector se pegotea y pierde el tiempo; mala por la cantidad de préstamos literarios sobados, garantía de mala prosa (un solo ejemplo: «Volvió a dormirse y volvió a despertar. La niebla envolvia sus pensamientos. Nunca había creído en el Cielo y, sin embargo, Jesús velaba por él», página 78); y mala, ante todo, por la garantía que asegura la calidad de las malas novelas: porque cuanto pasa en ellas es rigurosa y exclusivamente «novelesco». Los buenos novelistas evitan ser novelescos, lo disimulan, o consiguen ser campeones manieristas del artificio, barrocos o *camp*. Brown escapa a todas estas alternativas.

Con todo, no cualquier mala novela es *best-seller*. También la mala literatura tiene su selecta minoría de mejores ventas. Hay algo en *El Código Da Vinci* que actúa con un especial *glamour* que, si bien roza tenuemente la literatura, ingresa con fuerza en la sociología de la lectura. Desbrozando las repetidas apariciones de personajes chatos y sumarios, de enigmas interpuestos, de descripciones golosas, capaces de dar cuenta de un teléfono móvil Nokia o el tablero de un coche Opel, queda un escuálido problema a resolver: la lu-

cha de dos sectas secretas, el Opus Dei y el Priorato, la mentira institucional del cristianismo y su verdad oculta y sostenida.

He aquí la primera seducción eficaz: dar al lector la clave enmascarada –para colmo, de una extrema sencillez– de la historia universal. En efecto, el cristianismo «auténtico» es una religión de la Diosa: madre, tierra, renovadora de la vida y de la muerte. Cristo fue un hombre como cualquier otro, que amó a María Magdalena y tuvo de ella una hija, Sarah, salvada de la escabechina patriarcalista gracias a una feliz fuga a las Galias. Una estirpe regia perpetúa la herencia de aquellos personajes, custodios de la perseguida verdad en las ocultas reuniones del Priorato.

Lo que ha triunfado en la historia es el principio paterno, jerárquico, bélico, eclesial, que ha convertido a Cristo en un casto ser sobrenatural, Dios encarnado y fundador de la Iglesia que todos conocemos. Uno de sus secuaces intenta acabar con la descendencia del auténtico Cristo, que lo es también de David y Salomón.

A la hora de los guiños, Brown hace dos principales: al feminismo militante, exaltando la divinidad de la Mujer frente a la impostura de un Dios Padre y, por ello, Varón; y al ecologismo, porque la Madre Tierra es, obviamentel una señora. No se escapa al autor que, antes de los 24 años, la mayor parte de los compradores de libros son compradoras. Cualquiera se halaga si se le dice que sus genitales encierran la promesa de un mundo pacífico, fraterno y armónico.

Hechos los guiños, el señor Brown cierra los ojos y se duerme en sus laureles.

Colaboradores

ISABEL DE ARMAS: Crítica literaria y ensayista española (Madrid).
RICARDO BADA: Periodista español (Colonia, Alemania).
ANA BASUALDO: Escritora argentina (Barcelona).
LUIS GREGORICH: Escritor argentino (Buenos Aires).
ZDENEK KOURIM: Historiador checo (Gidy, Francia).
JEAN-JACQUES LAFAYE: Escritor francés (París).
ANTONIO LAGO CARBALLO: Escritor español (Madrid).
JOSÉ MANUEL LÓPEZ DE ABIADA: Crítico y ensayista español (Berna).
DIEGO MARTÍNEZ TORRÓN: Escritor español (Córdoba).
MARCOS MAUREL: Crítico literario español (Barcelona).
JULIO ORTEGA: Escritor peruano (Brown University, Estados Unidos).
JAIME PRIEDE: Crítico literario español (Gijón).
MILAGROS SÁNCHEZ ARNOSI: Crítica literaria española (Madrid).
AGUSTÍN SEGUÍ: Historiador argentino (Saarbrücken).
IBON ZUBIAUR: Escritor español (Tübingen).

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

LOS DOSSIERS

559	Vicente Aleixandre
560	Modernismo y fin del siglo
561	La crítica de arte
562	Marcel Proust
563	Severo Sarduy
564	El libro español
565/66	José Bianco
567	Josep Pla
568	Imagen y letra
569	Aspectos del psicoanálisis
570	Español/Portugués
571	Stéphane Mallarmé
572	El mercado del arte
573	La ciudad española actual
574	Mario Vargas Llosa
575	José Luis Cuevas
576	La traducción
577/78	El 98 visto desde América
579	La narrativa española actual
580	Felipe II y su tiempo
581	El fútbol y las artes
582	Pensamiento político español
583	El coleccionismo
584	Las bibliotecas públicas
585	Cien años de Borges
586	Humboldt en América
587	Toros y letras
588	Poesía hispanoamericana
589/90	Eugenio d'Ors
591	El diseño en España
592	El teatro español contemporáneo
593	El cine español actual
594	El breve siglo XX
595	Escritores en Barcelona
596	Inteligencia artificial y realidad virtual
597	Religiones populares americanas
598	Machado de Assis
599	Literatura gallega actual
600	José Ángel Valente
601/2	Aspectos de la cultura brasileña
603	Luis Buñuel
604	Narrativa hispanoamericana en España
605	Carlos V
606	Eça de Queiroz
607	William Blake
608	Arte conceptual en España
609	Juan Benet y Bioy Casares
610	Aspectos de la cultura colombiana
611	Literatura catalana actual
612	La televisión
613/14	Leopoldo Alas «Clarín»
615	Cuba: independencia y enmienda
616	Aspectos de la cultura venezolana
617	Memorias de infancia y juventud
618	Revistas culturales en español

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Boletín de suscripción

Don ....

con residencia en ....

calle de ...., núm .... se suscribe a la

Revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de ....

a partir del número ...., cuyo importe de .... se compromete

a pagar mediante talón bancario a nombre de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

.... de .... de 2004

El suscriptor

Remítase la Revista a la siguiente dirección ....

....

Precios de suscripción

		Euros	
España	Un año (doce números)	52 €	
	Ejemplar suelto	5 €	
		Correo ordinario	*Correo aéreo*
Europa	Un año	109 €	151€
	Ejemplar suelto	10 €	13 €
Iberoamérica	Un año	90 $	150 $
	Ejemplar suelto	8,5 $	14 $
USA	Un año	100 $	170 $
	Ejemplar suelto	9 $	15 $
Asia	Un año	105 $	200 $
	Ejemplar suelto	9,5 $	16 $

Pedidos y correspondencia:
Administración de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS
Agencia Española de Cooperación Internacional
Avda. de los Reyes Católicos, 4. Ciudad Universitaria
28040 MADRID. España, Teléfono 583 83 96

Próximamente:

París en la literatura hispanoamericana

Gustavo Guerrero
Cristóbal Pera
Guillermo Sheridan
Sylvie Protin
Roger Grenier



MINISTERIO
DE ASUNTOS
EXTERIORES



SECRETARÍA DE ESTADO
DE COOPERACIÓN
INTERNACIONAL





5 euros